Imprimé à
Taxe réduite
Taxe perçue
Tassa riscossa
Genova - Italie

ISSN 0034-4486

Renovatio

aprile - settembre 1992 — anno XXVII — numero 2-3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV/70*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

CIII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 586.437

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa
Periodica Italiana

Renovatio

Rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

aprile-settembre 1992 — anno XXVII — numero 2-3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* LA REGOLA

SAGGI:

169 **Luigi Bogliolo** - Identità-Diversità. Facile chiave risolutiva dei grandi princìpi della filosofia (parte quinta)

ARTICOLI:

187 **Antonio Contri** - Alla ricerca dell'unità della Cristo-soteriologia

207 **V. Rolandetti** - La *Rerum Novarum*: 1891-1991. Il valore di una sapienza che vince il tempo e si fa storia (parte seconda)

219 **Michael W. Homer** - Mark Twain: antesignano degli anticulti

239 **Pasquale William Giampietro** - Cattolici nel Duemila. La razionalità della fede per una rinnovata apologetica

LIBRI - Rassegne:

261 Mons. Antonio Piolanti: « La comunione dei Santi e la Vita eterna » *(Rudolf Michael Schnitz)* - « Atharvaveda: Inni magici » a cura di Chatia Orlandi e Saverio Sani *(Paolo Ascagni)*

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

269 **Domenico Marino** - L'« affectio societatis » nel sociopolitico di Luigi Sturzo

291 **Alberto Boldorini** - La sapienza a scuola dalla semplicità (parte prima)

ABBONAMENTO 1992

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1992 sono così stabilite:*

Italia	lire	30.000
Estero	lire	40.000
Sostenitore	lire	100.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a « RENOVATIO »

LA REGOLA

I. *La ricerca di punti di riferimento stabili e visibili da lontano ed in ogni tempo, è tanto più necessaria e urgente quanto più la Notte è profonda ed il cammino verso la Verità cosparso di ostacoli, che spessissimo sorgono dall'abisso.*

L'uomo non ha mai potuto da solo trovare né inventare tali punti di riferimento che garantiscano il cammino verso la Verità. La Chiesa di Cristo nelle sue profondità comporta dei riferimenti intrinseci che scaturiscono continuamente dalla sua propria ed inimitabile identità di dottrina e di vita eterne.

Discernere i reali riferimenti intrinseci che garantiscono il cammino significa discernere, davanti all'immagine così ingarbugliata del mondo e delle cose della Chiesa nel mondo, l'essenza reale, l'identità reale e la missione reale della Chiesa di Cristo.

II. *Questi riferimenti scaturiti dall'identità reale della Chiesa costituiscono, nel fondo dell'Intendimento e del Cuore, dei criteri. Sono i criteri di alta oggettività con cui si può percepire la realtà più intima ed anche segreta del Poema sacro della Creazione ed al tempo stesso la natura e l'enormità del Male e della sofferenza nel mondo e nella storia, ed il Mistero d'amore e di sofferenza del Redentore.*

E' allora in mezzo a questo fiume di fatti, d'idee, di dottrine e di sangue della storia, sorgono delle norme di conoscenza e di vita, poste dal Redentore come dei costitutivi della sua Chiesa.

Talvolta la ricerca di questi criteri di alta e santa oggettività è considerata vana. Perché l'immagine del mondo e sovente quella della Chiesa sono tali che ogni riferimento a criteri eterni è considerato chimerico. Ma

la realtà di questi criteri non dipende dall'intelligenza dell'uomo; e perfino la possibilità di riconoscerli non dipende dalla semplice volontà dell'uomo.

III. *Fin dal Principio, la dottrina e il messaggio di Cristo sono stati contestati o falsificati, e ciò non solo da nemici dichiarati della Chiesa, ma dal suo stesso interno e nel suo nome. Ma la Chiesa ha sempre conservato, portato e porterà il Messaggio di Cristo fino alla fine dei tempi.*

Questo è stato ed è possibile perché queste norme di conoscenza e di vita, questi criteri oggettivi e santi sono scaturiti dall'Essere del Signore ed insieme radicati da Lui nel Cuore della Chiesa.

Se non fosse così, non ci sarebbe alcuna possibilità di sfuggire realmente dal relativo della storia e dal miraggio dei propri edifici intellettuali.

IV. *È successo che in periodi di recrudescenza dello spirito critico e d'indipendenza il Messaggio di Cristo è divenuto indiscernibile e talvolta profondamente alterato in mezzo al vasto mare agitato di un interminabile discorso filosofico e teologico. È un discorso di analisi senza fine multiforme e polivalente. Ma nelle profondità della Chiesa sofferente e sempre combattuta dall'interno come dall'esterno, i punti di riferimento, le norme di conoscenza e di vita, i criteri eterni di santa oggettività guidavano il cammino, trasmettevano la dottrina iniziale di Cristo, e riscaldavano il cuore e l'intelligenza degli uomini di vera buona volontà di quel calore e di quella delicatezza soprannaturali inimitabili del vero Amore.*

In questo secolo, una recrudescenza del discorso critico di analisi senza fine e di polivalenza senza limite ha invaso la Chiesa con forza e perseveranza, in modo

da rendere ancora una volta la Dottrina ed il Messaggio di Cristo indiscernibili ed anche gravemente falsificati.

V. *Un segno che testimonia in modo incontestabile la realtà di questa recrudescenza è l'insieme dei testi del Concilio Vaticano II e quel molteplice discorso teologico sfrenato che si è impossessato del fatto e dei testi del Concilio e mediante ciò della coscienza di grandissima parte dei battezzati.*

Questo discorso sfrenato, sia che si ricolleghi al passato e attacchi il Concilio, sia che predichi un rinnovamento perpetuo e si riferisca a torto al Concilio, ha ferito e ferisce ancor di più il Corpo di Cristo.

Il fatto, i testi e lo svolgimento visibile e segreto del Concilio sono un'immagine di tutto il mistero del Corpo mistico di Cristo: il perpetuo combattimento delle tenebre per invadere la Chiesa, ed il Cuore della Chiesa che resiste e conserva la luce, ch'essa trasmette in seno alla notte del mondo agli uomini, agli uomini di buona volontà.

Il Concilio nel suo insieme è l'immagine viva del Redentore crocifisso per volere dei sommi sacerdoti e delle sette accecate; l'immagine del Cristo Gesù vincitore della morte e che ha lasciato nel Cuore e nel Sangue della Chiesa il deposito di vita eterna, la sua identità, la sua Dottrina ed il suo Messaggio di speranza nella vita eterna.

VI. *È da questo deposito vivente che si elevano sia nelle profondità sia nelle altezze ma sempre dal Cuore della Chiesa le norme di conoscenza e di vita stabilite dal Signore, in cui sono radicati i criteri eterni che costituiscono attraverso i secoli la Regola d'oro della dottrina della Chiesa.*

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*; Genova 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? È il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

IDENTITA'-DIVERSITA'
Facile chiave risolutiva dei grandi principi della filosofia

(parte quinta)

Identità e diversità nel principio di trascendenza

Ogni rottura interna all'analogia (al rapporto: identico-diverso) si riflette immediatamente in una rottura interna ai molteplici significati del rapporto: immanente-trascendente, tra loro indissociabili.

Anche qui è necessario lasciarsi ammaestrare dalle cose stesse, dalla loro voce, dal come si offrono a noi oggettivamente. Che cosa significa *trascendere* prima di farne una categoria filosofica o cercarlo nei dizionari di filosofia, occorre interrogare le cose stesse, l'esperienza, i fatti, i dati costatati quali si presentano a noi nella vita di ogni momento.

La trascendenza è un dato d'esperienza: la costatazione di una gerarchia di esistenti. Per semplificare ed esemplificare basta riflettere sui rapporti di identità e differenza tra i gradi degli esistenti dotati di vita. Vi sono tre gradi di vita: vegetale, animale, umana. Le medesime perfezioni della vita vegetale sono presenti e immanenti nella vita animale, ma *in modo superiore e diverso,* più perfetto, più ricco, più complesso, con l'aggiunta di qualche perfezione in più, per es. quella della conoscenza sensitiva, che sembra assente nei viventi vegetali. Per questa maggiore ricchezza e superiorità di perfezione possiamo dire che i viventi animali trascendono i viventi vegetali. Ciò diviene anche più chiaro quando riflettiamo sul rapporto che unisce e differenzia la vita animale e la vita umana. Se la vita

animale tocca il suo vertice nel *sentire*, la vita umana tocca il suo vertice nell'*intelligere*. Tutti i valori e le perfezioni del vivere e del conoscere sensitivo sono presenti, arricchiti, dilatati, approfonditi nel vivere e nel conoscere intellettivo che caratterizza l'uomo. Diciamo allora che l'uomo trascende gli altri viventi. Ma si noti bene: in tanto li trascende in quanto ne ricomprende, ne racchiude e include gli *identici* valori in modo superiore e *diverso*, anche se qui l'inesauribile profondità della vita intellettiva conferisce al *diverso* un significato assai più forte di quello esistente tra i gradi degli esistenti infraumani. Tuttavia rimane sempre vero il principio: l'uomo trascende i viventi inferiori perché e nella misura in cui contiene immanentemente ed eminentemente (soprattutto in quanto spirito intelligente) gli stessi valori dei viventi trascesi. Solo la *presenza e immanenza* arricchita e dilatata dei valori d'essere, di vita, di conoscenza, dei viventi inferiori in quello superiore, ci permette di dire che la vita dell'uomo trascende (senza confronti) quella degli altri viventi cosmici.

Il «*diverso*» superiore (trascendente) non ha senso se non contiene nella sua interiorità (in modo immanente) le «identiche» perfezioni dell'inferiore. In linea verticale il *diverso* che è l'identico perfezionato (sostanzialmente ed essenzialmente) si trasfigura in *trascendente*. Come sta l'*identico* al *diverso* così sta il trasceso al trascendente. Trasceso e trascendente non sono altro che l'identico e il diverso che costituiscono la linea verticale e gerarchica degli esistenti. Là c'è trascendenza dove un esistente possiede, in modo superiore, (diverso ed eminente) le identiche perfezioni del trasceso.

Qui appare l'insostenibilità e l'assurdità dell'opposizione radicale introdotta da Cartesio nella filosofia occidentale tra la «res extensa» e la «res cogitans», le cui conseguenze nella filosofia posteriore sono ancora da studiare a fondo.

Identità e diversità, immanente e trascendente s'intrecciano tra loro nel tessuto connettivo, costitutivo e correlativo delle cose. L'identità rimane, anche nel caso della trascendenza, la chiave di volta per capirla, il vincolo fra tutto ciò che unisce e differenzia, trascende rispetto a tutto ciò che è trasceso.

In altre parole possiamo dire che non si dà trascendenza senza l'immanenza di ciò ch'è trasceso (inferiore, meno perfetto), in ciò che trascende (superiore e più perfetto). Come solo l'identità dell'esistente singolo, con se stesso, lo rende diverso dagli altri esistenti, così solo l'immanenza del trasceso rende trascendente l'esistente superiore.

Non vi è né vi può essere rottura tra immanenza e trascendenza come non vi è né vi può essere rottura tra identico e diverso. E come l'identico fonda il diverso, così l'immanenza fonda la trascendenza, almeno in linea orizzontale.

Occorre notare bene che non si può separare la trascendenza dall'analogia: la trascendenza è analoga. L'analogia aiuta a capire la trascendenza e la illumina perché strettamente collegata con essa.

Il rapporto di trascendenza che lega i non viventi con i viventi, i viventi vegetali con quelli animali, si può esprimere con la serie naturale dei numeri, delle figure geometriche o dei circoli concentrici:

1 2 3 4
triangolo - quadrato - pentagono - esagono
circoli con diametri crescenti

Così si può dire che la vita animale trascende la vita vegetale, perché ne contiene i valori come il n. 3 contiene i valori dell'uno e del due, oppure come il quadrato trascende il triangolo perché contiene i valori del triangolo e il circolo di diametro maggiore contiene i valori geometrici del circolo di diametro minore, ecc. Quando passiamo dalla vita vegetativa o sensitiva alla vita intellettiva propria dell'uomo, le cose cambiano. Il salto non è più calcolabile in termini matematici e geometrici.

L'uomo trascende l'animale solo *analogamente* al modo con cui l'animale trascende il vegetale. Il salto qualitativo tra la vita *vegetale* e *animale* e quella *intellettiva* è incommensurabile. La vita che distingue l'uomo è di ordine intellettivo e perciò stesso la distanza tra l'animale e l'uomo è come la distanza tra l'esistente materiale e quello spirituale. L'esistente spirituale trascende senza confronti matematicamente calcolabili l'esistente corporeo.

Qui l'analogia si approfondisce e si arricchisce oltre ogni confine.

E tuttavia questa incommensurabilità, questa distanza qualitativa, questa diversità profonda, non toglie il fondamento dell'identità all'una e all'altra che è l'atto d'essere.

Tutti i valori corporei presi singolarmente e globalmente, in modo eminente, superiore, trascendente, in modo cioè più ricco (più ricco in senso spirituale) vale a dire più interiore,

semplificati, unificati, spiritualmente sono presenti nell'esistente spirituale: nello spirito umano.

Quando poi il trascendente è Dio stesso, il salto qualitativo assume dimensioni semplicemente infinite. E tuttavia nemmeno questo supremo tipo di trascendenza distrugge la continuità e identità, perché l'essere della creatura è anch'esso una misteriosa ma reale partecipazione dell'Essere divino.

Quando la distanza è *qualitativa*, quanto più il trascendente è perfetto, cioè qualitativamente superiore, tanto più è capace di agire sul trasceso. La distanza qualitativa di ordine spirituale ricomprende in sé e abbraccia tutti gli inferiori: li supera includendoli e contenendoli nella sua incommensurabile profondità intensiva. Nessun trascendente, ad esempio, può essere più vicino e più intimo alle creature che Dio stesso. Nessun trascendente creato, sensibile, può essere più vicino al mondo infraumano che l'uomo. La trascendenza in questo caso è anche superimmanenza dell'essere materiale nello spirito umano. Il trasceso inferiore sta al trascendente superiore « come la spugna nel mare che la riempie di sé e sempre immensamente sopravanza ». Tutti i valori d'essere del mondo fisico sono trascesi dallo spirito umano e vi sono presenti come in un mare che tutti li comprende e li supera in modo eminente.

Identità e diversità nella trascendenza dell'uomo

Quanto stiamo dicendo vale, ripetiamo, in modo infinitamente più forte di tutte le cose create e finite di fronte alla trascendenza del Creatore. Tutte trovano la propria identità e ricchezza interiore più all'interno del Creatore che in se stesse. Le cose materiali a loro volta trovano la propria identità più all'interno dello spirito, quando vengono da questo assimilate e immedesimate in virtù della conoscenza, che in se stesse. In questo contesto Dio non è il *tutt'altro* come troppo frequentemente e abusivamente si suole ripetere, se non per eccedente ed eminente identità, in quanto cioè contiene in modo non creato, superiore e divino l'identità di tutte le cose. L'identità di ogni creatura ha la sua fonte prima nell'eccedente identità di Dio.

Analogamente si deve dire dello spirito umano che contiene in modo eminente ed eccedente l'identità di tutta la realtà infraspirituale in modo spirituale, anche se, a differenza di Dio, lo spirito umano non è l'autore e datore dell'identità alle cose materiali, ma solo il ricettacolo universale che tutte le contiene conoscitivamente, superandole nel mare creato ch'è lo spi-

rito stesso rispetto a tutte le realtà del mondo fisico. Mare nel senso di mare d'essere.

Dunque nemmeno lo spirito può dirsi il *tutt'altro* rispetto al mondo corporeo, come la pensava Cartesio se non per eccedente ricchezza d'essere contenente e includente, in modo eminente, quasi per una specie di superidentità tutti i valori del mondo fisico.

Qui possiamo meglio comprendere la realtà dello spirito che non dev'essere inteso come alcunché di evanescente e fumogeno, astratto e vuoto, come sembrerebbe intenderlo Cartesio, con il suo radicale dualismo insuperabile tra la « res cogitans » e la « res extensa ». Al contrario l'identità dello spirito è pienezza d'essere inscindibile e indivisibile. L'identità dei corpi è divisibile e si dissolve con facilità per il fatto stesso ch'è fatta di parti. L'identità dello spirito, non fatta di parti, è robustezza indissolubile. Dona l'identità al corpo e quanto più il corpo è soggetto allo spirito tanto più robusta diviene l'identità stessa dell'uomo nel quale l'anima ha il primato sul corpo, gli dona l'essere e l'unità.

Se poi vogliamo istituire un confronto tra l'identità di qualsiasi esistente corporeo, anzi di tutti i mondi e gli universi corporei presi insieme, possiamo dire che sono intrinsecamente segnati dalla parzialità, per il fatto stesso che sono costituiti di parti integranti le quali, anche quando sono saldate insieme nell'unità di un solo corpo continuo, sono estranee l'una all'altra nella misura in cui una parte non è l'altra. Ogni parte del corpo è altra e diversa da ogni altra. Il corpo è divisibile, per il fatto stesso che è esteso: l'estensione infatti è essenzialmente costituita di parti. Divisibilità e fragilità nell'essere e in tutti i suoi attributi coincidono.

Lo spirito, per definizione, non è fatto di parti. È sempre un tutto ed è tutto i suoi attributi: lo spirito è tutto il suo intelletto, tutta la sua volontà, tutta la sua libertà, e viceversa: l'intelletto è tutto lo spirito, la volontà tutto lo spirito, la libertà tutto lo spirito. Più ancora: ogni idea è tutto lo spirito e tutto lo spirito ogni sua idea. È la logica conclusione, l'emergente meraviglia che scaturisce dal fatto stesso che lo spirito è un esistente non fatto di parti, dove uno è tutto e tutto è uno. È questa la peculiare identità una e insieme multiforme (quante sono le facoltà, le attività e le idee dello spirito). È un tutto talmente ricco e robusto, un tale concentrato d'essere, che ogni sua perfezione non è dispersa in parti divisibili, ma una e unificata, semplificata, indivisibile, indistruttibile, capace di una

attività tanto molteplice quanto molteplici ed elevate sono le attività umane. L'uomo è capace di un dominio illimitato sul mondo materiale proprio perché è spirito nel quale sono presenti, in modo non esteso, non materiale, non spaziale, tutti i valori dell'esistente esteso.

Ogni *tutto* fatto di parti come ogni esistente corporeo, è sempre, paradossalmente, un *tutto-parziale.* L'esistente spirituale, al contrario, non fatto di parti estese è sempre un tutto-totale: di una totalità che è sempre un'identità concentrata refrattaria, robusta, profonda, ricca, plurivalente com'è l'unità dello spirito. Nel confronto tra l'identità dell'esistente corporeo e quello spirituale assistiamo al passaggio dalla qualità alla grandezza qualitativa, dal *maggiore* al *migliore,* da ciò che è grande come mole quantitativa a ciò che è grande come intensità qualitativa. Nell'ordine qualitativo dire *migliore* è lo stesso che dire *maggiore* e viceversa (28), l'esistente più perfetto è sempre maggiore che un esistente meno perfetto. Un vivente più perfetto è sempre maggiore che un vivente meno perfetto. La grandezza qualitativa è sempre una grandezza di perfezione e di ricchezza d'essere a prescindere dalla grandezza quantitativa. Il moscerino che si posa sull'orlo della foglia della quercia gigantesca, ha una perfezione biologica e ontologica maggiore che la quercia stessa. Che dire allora quando si opera il passaggio dall'ordine quantitativo e materiale a quello dello spirito? Il discorso si fa più stringente quando si passa dalla creatura (anche spirituale) al Creatore nel quale sono, in modo sovraeminente e causale, tutti i valori delle creature corporali e spirituali, finite e limitate, in modo non creato, non finito, non limitato.

Identità e diversità nella trascendenza creatrice

Lo Spirito Purissimo e Assoluto è un'Unità-Totalità talmente ricca e semplice che essere ed identità sono perfettamente la stessissima cosa.

La trascendenza come attributo di Dio implica il rapporto tra Creatore e creatura. Tale rapporto non può e non deve intendersi in senso negativo come lontananza, alterità, opposizione, quasi che il principio d'identità ne sia escluso ed estraneo.

(28) «In his quae non mole magna sunt hoc est majus esse quod est melius esse» (S. AUGUSTINUS, *De Trinitate,* L. 6, n. 8).

In tal caso sarebbe l'annientamento di ogni altra identità e la sua funzione sarebbe finita. Distrutto il principio di identità sarebbe anche finita la filosofia. Non pochi filosofi e teologi cristiani amano un po' troppo mettere in risalto l'assoluta *alterità* di Dio. Un'alterità esclusiva dell'identità, cesserebbe, perciò stesso, d'essere alterità. Si tratta al contrario di un'identità che rende Dio infinitamente superiore all'identità creata. Solo in questo senso potrebbe dirsi il tutt'altro a patto che il *tutt'altro* non contrapponga il Creatore alla creatura ma lo sovrapponga indicibilmente, rimanendo indicibilmente unito.

Una delle ragioni che hanno contribuito ad accentuare Dio come il *tutt'altro* è probabilmente la definizione negativa della creazione, giustamente intesa come « produzione dal nulla ». Questo è senza dubbio un aspetto vero della creazione, ma non è l'unico né il principale. La creazione è anche, anzi principalmente, opera dell'onnipotente « Tutto », supremamente qualitativo: solo il *Tutto assoluto può produrre il tutto relativo* che è ogni creatura. Solo l'Essere per natura può produrre l'essere per partecipazione, ossia ogni esistente *particolare.* Solo l'Essere che sussiste nella *natura dell'essere,* può produrre l'essere sussistente per partecipazione. Solo l'*Essere* può produrre l'*essere,* come solo l'uomo può generare l'uomo e solo la rosa può generare la rosa. Nell'ordine puramente qualitativo il rapporto Creatore-creatura pur essendo assolutamente semplice, perché effetto d'intelligenza e di volontà purissime, rimane inintelligibile senza una certa identità che unisce i due termini. Ché anzi l'identità tra causa ed effetto nell'ambito della creazione, si verifica in modo più forte, eminente, eccedente, superiore e diverso cioè trascendente perché donazione totale del nulla. Ogni causalità creata è sempre parziale. La causalità creatrice è totale. Ogni creatura partecipa dell'essere che Dio le comunica per tutto ciò che è. L'espressione: ogni creatura porta in sé un « vestigio » (l'impronta, l'orma, la marca di fabbrica) di Dio (nelle creature infraumane) è un modo di tradurre il rapporto positivo che unisce la creatura al Creatore.

Quando la creatura è l'uomo, l'anima spirituale è creata direttamente da Dio, perciò il rapporto diviene più forte, più marcato, si trasforma in *immagine,* quasi vivente, fotografia di Dio. Qui l'identità che lega la Causa all'effetto, nell'ambito dell'azione creatrice raggiunge il suo vertice. Anche nel rapporto creativo, l'identità ha il primato sull'alterità e la diversità. Dunque Dio come il *tutt'altro* significa che è tutt'altro perché trascende infinitamente la nostra identità. Dunque *dissimile* se non perché in certo senso *supersimile.* L'identità divina è in-

fatti superidentità: un'identità purissima, perciò diversa da ogni creata identità. Un'identità diversa perché sovrabbondante e generosa causa di ogni identità di cui tutte le cose create vengono rese partecipi.

Dio è il totalmente altro per supersomiglianza.

La trascendenza divina creatrice è superiore ad ogni trascendenza creata, giova ripeterlo, non per lontananza e distanza, ma piuttosto per supervicinanza. Ciò che esprime così bene S. Paolo: « non longe est ab unoquoque nostrum » (*Act.* 17, 27). Dio non è lontano da ciascuno di noi. E S. Tommaso: «*Nullius agentis quantumcumque virtuosi, actio procedit in aliquid distans, nisi in quantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit, unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud non habeat* » (29) (Nessun agire di qualsiasi agente, per quanto potente, agisce a distanza se non in quanto agisce servendosi di un mediatore. Ma questo è proprio della suprema potenza di Dio che agisce immediatamente in ogni cosa. Onde nulla è lontano da Dio, quasi che Dio non lo contenga in sé).

Qualificare Dio come il *totalmente altro* in modo negativo ed esclusivo è tagliare i ponti tra le creature e il Creatore, tra la mente umana e Dio. Allontanandolo dall'orizzonte dell'umana conoscenza, lo rende assente, inafferrabile, ineffabile. Il *totalmente altro* è il Dio-nulla per la mente umana. È davvero la teologia della « morte di Dio » almeno in rapporto al nostro conoscere.

Identità-diversità nella storia (30)

Non è possibile parlare di storia senza il fondamento dell'identità dell'uomo. Là c'è storia dove c'è l'uomo. La storia muta con il tempo che è donato all'uomo perché possa maturare personalmente e collettivamente. A fondamento della storia sta la persona umana, ciascuna delle quali ha la sua storia. Ma non vi sarebbe storia nel senso vero e proprio della parola se non vi fosse continuità tra le persone viventi nel *medesimo tempo* e quelle vissute in *tempi diversi.*

(29) *Summa theologica,* I, q. 8, a. 1, ad 3 um.

(30) Cfr. S. Ang. Conf. Par. 7, c. 8, 9, 10, 11 ecc. fino al c. 26. S. Tommaso I, 9, 89, a. 6 e 7. *S. Theol.* I, q. 79, a. 7. « Memoria non est alia potentia ab intellectu ». Est igitur intellectus in quantum colligit et conservat et retinet.

L'identità di natura non pone soltanto continuità spaziale tra tutti i membri della famiglia umana oggi viventi, ma ancora tra gli uomini d'oggi e tutti quelli vissuti nei tempi passati e quelli che vivranno nei secoli futuri. Senza l'identità della medesima natura non si può spiegare la storia che cesserebbe — per conseguenza — di esser tale. La costante della natura umana è la chiave della storia. La natura umana soprattutto, in quanto è principalmente spirito, perciò intelligenza, volontà e libertà, non cambia con il tempo e la storia, ma con essi si arricchisce e s'intensifica, si sviluppa e matura. Le differenze storiche e temporali in linea personale e in linea sociale, non potranno mai cancellare l'impronta sempre presente dell'autore e protagonista della storia che è l'uomo. Solo dove c'è lo spirito vi può essere storia. Gli esseri infraumani non hanno storia come nemmeno gli esseri sopraumani. La storia è l'impronta dell'uomo nella successione del tempo. Ed è questa costante impronta umana, sempre superiore e trascendente tutte le varianti storiche e culturali, che ci permette di cogliere alla radice il significato della storia. Lo spirito, proprio in quanto partecipe dell'eternità, è capace di archiviare in sé il tempo e i suoi eventi passati, presenti e futuri. Quest'identico che è lo spirito umano ha dimensioni interiori più vaste di ogni tempo, capace di racchiudere in sé ogni tempo, di fondare e valutare la storia e i suoi accadimenti. Lo spirito metastorico è capace di contenerli e fissarli facendoli rivivere in sé. Il metastorico ch'è in noi è unicamente capace di fondare e contenere lo storico. È quest'indistruttibile componente metastorica l'archivio vivo che ferma il diverso cangiante della storia. Anche da questo nuovo angolo visuale traspare e risalta, in modo affascinante, la grandezza, la dignità, il mistero inesauribilmente ricco della persona umana.

L'analogia degli enti fondata sulla loro identità-diversità, li contiene tutti. Ciò che opera l'atto d'essere sul piano dell'esistenza come tale, lo opera lo spirito umano sul piano storico. L'analogia qui diviene vita esplicantesi in una molteplicità di eventi tutti diversi e pure tutti organicamente uniti nella loro radice profonda ch'è lo spirito umano, abbracciante e circonfondente il tempo e la storia. Se la storia non si svolgesse all'interno dello spirito, ricadrebbe fatalmente nello storicismo e cesserebbe di essere storia, come non è storia il divenirismo deterministico, non importa se d'impronta idealistica o materialistica. Proprio perché la storia si svolge all'interno dello spirito umano, in essa si raccoglie il potere costruttivo e distruttivo della libertà umana. Solo in questa interiorità e in questa luce, prende senso la coesistenza del bene e del male, l'amore

e l'odio che agita gli uomini, la guerra e la pace. Grazie all'onnicomprensività dello spirito, ogni persona porta in sé il peso di tutta la storia e contribuisce, in diversa misura e in diverso modo (positivo o negativo), ad aprire il cammino della nuova storia, alla realizzazione del futuro. È chiaro che non tutti gli uomini contribuiscono allo stesso modo. L'influsso che le persone singole esercitano sul futuro dell'uomo dipende dall'influsso che hanno sugli altri e dalla capacità di cui sono dotati di influire e trascinare gli altri in una direzione o nell'altra e dai mezzi che hanno a disposizione per determinare le correnti di pensiero e di prassi che forgiano la storia. Comunque ogni persona lascia una sua impronta nella storia anche se non avvertita. Ogni persona ha di fronte ad essa una responsabilità di grado diverso. Tra i mezzi a disposizione dell'uomo per orientare la storia in una direzione o nell'altra, in un senso o nell'altro primeggiano le ideologie, il potere politico, i mezzi di comunicazione sociale e soprattutto la forza morale che li anima. Se la stampa era chiamata il terzo potere, che dire dei mezzi ben più efficaci che investono l'uomo intero: la sensibilità, l'emotività, l'intelligenza, la volontà, come la televisione, il cinema, la propaganda delle opinioni, in linea ideologica? Tutti mezzi che hanno come effetto di coartare e impedire lo sviluppo e la libertà della persona singola, specialmente della gioventù trascinata frequentemente in direzioni alienanti. La strapotenza e l'abuso di questi mezzi finisce con annientare la persona singola, strumentalizzandola arbitrariamente. È questa la più grave minaccia che incombe sul futuro dell'umanità, nel momento storico in cui viviamo. Lo scopo della storia è la maturazione della persona, lo sviluppo delle meravigliose virtualità dello spirito umano che coincide con la sua identità. L'uomo d'oggi, specialmente i giovani sentono la ferita interiore che minaccia la loro identità. L'uomo, autore della storia, può modificarla a suo piacimento in meglio o in peggio. Di qui l'importanza della formazione della persona umana: l'urgenza di aiutarla a crescere e a svilupparsi in modo autenticamente umano. La storia ha il suo punto di partenza nello spirito umano ed è fatta per lo sviluppo e la maturazione spirituale dell'uomo. Salvare l'identità dell'uomo è salvare la storia, sviluppare l'identità dell'uomo, farla maturare moralmente e spiritualmente è porre le basi di una storia autenticamente umana. E questo si ottiene soltanto tenendo fermo il primato dello spirito umano, dei valori spirituali dell'uomo, salvaguardando la sua trascendenza, senza di cui l'uomo anziché umanizzarsi si disumanizza.

Senza il fondamento dell'autentica umanità donata dallo spirito, la storia, ripetiamo, cessa di essere storia. Decadenza

della persona e decadenza della storia si tengono indissolubilmente. Quando la storia diviene storicismo e s'identifica con la cieca spontaneità del divenire. All'interno dello storicismo il cambiamento è sempre radicale. La discontinuità totale taglia i ponti (in linea teorica e pratica) tra i diversi momenti della storia stessa. Dà origine al pluralismo assoluto, e, con questo, all'anarchia delle idee, alla tendenza manichea che oppone radicalmente cultura a cultura, all'impossibilità e insignificanza del dialogo tra gli uomini. Tra pluralismo radicale e storicismo radicale vi è una parentela non causale: è lo smarrimento del primato dell'identico sul diverso che fa esplodere la storia nella fantasmagoria disordinata dello storicismo nel quale non è più la persona a dominare la storia, ma questa ad asservire la persona. Pluralismo radicale e storicismo radicale segnano la fine della comunione tra gli uomini. Lo storicismo come puro dinamismo finisce con coincidere e ricadere nel puro staticismo.

Come nulla può esistere senza un'identità donatrice di una inconfondibile determinatezza che lo fa questa o quella cosa distinta da ogni altra, così non vi può essere alcun divenire senza il vincolo metastorico dello spirito. Com'è inspiegabile il mondo se non come progetto della libertà divina, così è inspiegabile la storia se non come attuazione dei progetti maturati all'interno dello spirito umano. I contrasti e i conflitti che segnano la storia dell'umanità sorgono dall'urto dei liberi progetti umani tra loro opposti e contrapposti sullo stesso piano perché nati dall'identica inesauribile fecondità interiore della natura spirituale dell'uomo. Tuttavia la libertà umana è doppiamente condizionata nella sua origine assoluta ch'è Dio, nella sua origine immediata ch'è la persona umana finita e limitata. L'imprevedibilità non può dunque essere assoluta, ma solo relativa, come non possono essere assolutamente nuove le varianti che scandiscono il ritmo degli eventi storici.

Il multiforme volto della storia non potrà mai fare a meno di mostrare in modo più o meno evidente il volto dell'uomo, suo principio propulsore, immagine di Dio.

La considerazione storica delle sorti dell'umanità invoca l'intervento di Dio per la salvezza dell'uomo, per la giusta pedagogia della sua maturazione autenticamente umana. S'inserisce qui il messaggio cristiano tradotto magistralmente nell'Enciclica *"Redemptor hominis"* quando afferma: « Gesù Cristo ha rivelato pienamente l'uomo all'uomo ». Dunque solo Lui ha rivelato pienamente il senso della storia all'uomo.

Ciò che vale dell'agire umano, vale, più particolarmente, per quell'attività che si chiama arte e anche per quella che molto le si avvicina: la tecnica. Qui infatti l'operante presenza dell'identità si fa più visibile. Basti pensare a quanto avviene quando lo scultore scolpisce una statua. L'azione dello scolpire è, in duplice senso, identificante: attivamente e passivamente. Attivamente lo scultore tende, con tutta la sua capacità e intensità d'applicazione, ad immedesimare il marmo, il bronzo, il legno, all'idea ch'egli ha in mente. La misura di questa immedesimazione è anche la misura dell'abilità dell'artista. Passivamente il materiale lavorato, riceve, nella misura in cui la può ricevere, l'identica idea spiritualmente presente e operante nell'anima dell'artista. Identica è l'idea che l'artista ha *in mente* e quella che viene impressa nel materiale trasformato. Senza questa presupposta identità, che, mediante la sua attività, dinamicamente si espande comunicandosi all'opera eseguita, sarebbe impossibile intendere la natura dell'arte. Non c'è dubbio: il *modo* d'essere dell'idea nella mente e nel materiale lavorato è profondamente diverso (l'uno è una realtà spirituale con tutte le caratteristiche dello spirito, l'altra è un modo d'essere materiale, con tutte le caratteristiche della materia). Ancora una volta si fa evidente che la diversità non riesce mai a sopprimere l'identità, ché, anzi, la diversità, in ultima istanza, ha sempre origine dall'identità e confluisce nell'identità.

L'uomo non può *conoscere, agire* e *fare,* se non effondendo la sua *identità,* se non *assimilando* ed elevando le cose attorno alle quali lavora. In una parola: se non *umanizzando* il mondo infraumano affidatogli dal Creatore. Un compito che, in definitiva, si risolve in attività immedesimante. E poiché quanto più l'uomo immedesima le cose a sé, tanto più le avvicina all'immagine di Dio ch'è in lui, tanto più le avvicina a Dio e le fa assomigliare a Dio: essenziale funzione mediatrice tra Dio e il mondo.

La ragione profonda di questo sta nel fatto che il causare è comunicazione di se stesso (della propria identità). Questo vale per l'attività causale ad ogni livello.

Questo vale per l'attività divina che non può agire e causare se non comunicando se stessa nella misura in cui le creature possono ricevere la somiglianza con il Creatore. Tutto il creato è opera del divino Artista creante. Così è per la causalità nell'ambito dell'arte, detta giustamente, da Dante «a Dio

quasi nepote ». Così è universalmente per tutto il lavoro umano. In tutte le sue opere l'uomo vi lascia l'impronta della sua persona. Perciò ogni lavoro può dirsi un prolungamento della persona. Di qui il valore trascendente del lavoro umano a tutti i suoi livelli. Cosa che rimane incomprensibile senza il primato dello spirito, costitutivo della persona stessa.

Ed è questa l'eterna meraviglia che non cessa di riempire di stupore chiunque voglia riflettere un tantino: come mai la Identità Assoluta di Dio è capace di una così meravigliosa varietà di cose quali la natura apertamente ci squaderna dinanzi? Come mai l'identità dell'uomo promanante dallo spirito è capace di una così spettacolare varietà di opere quali l'arte, la tecnica, la ricerca, il lavoro che accompagnano la storia umana da quando l'uomo è uomo, ma specialmente nelle invenzioni della nostra età?

La risposta non può essere che una: l'infinita trascendenza dello Spirito Assoluto (Dio) contiene eccedentemente tutti i valori della natura umana e infraumana. Li trascende contenendoli in modo superiore ed eminente e perciò è capace di causarli.

Subordinatamente alla creazione di cui l'uomo è il capolavoro, la stessa cosa vale dello spirito umano rispetto alle sue opere. L'identità dell'uomo sta nel primato dello spirito capace di trasformare e, in certo modo, di *ri-creare* ogni cosa, come Dio è capace di *creare* ogni cosa.

Com'è impossibile comprendere la morale e la storia senza tener presente il primato dello spirito e la sua intima natura, così è impossibile comprendere l'arte, senza una grande idea dello spirito umano.

Identità e diversità nella vita spirituale

Questo tema è strettamente collegato con il seguente: la vita spirituale è attività educativa. Con la differenza che il posto dell'educatore umano viene preso dal Pedagogo Divino: lo Spirito Santo.

L'uomo perché dotato di spirito ha una vita spirituale, anche a prescindere dalla grazia. Del resto vale sempre il principio: la grazia perfeziona la natura. La vita dello spirito, sul piano naturale, è la più alta forma di vita. L'attività conoscitiva e l'attività volitiva sono le due forme fondamentali della vita spirituale.

La vocazione a crescere nella sua vita spirituale scaturisce dalla sua stessa natura: realizzare sempre meglio se stesso. I viventi infraumani si realizzano *necessariamente,* in virtù di una interiore spontaneità, quando sono posti nelle condizioni adatte, senza bisogno di aiuto esterno. Nessun animale ha bisogno di educazione. I viventi infraumani rimangono sempre fedeli alla propria identità nell'essere e nell'agire. L'uomo ha bisogno di una lunga educazione e di molto tempo per rimanere pienamente fedele e sviluppare la propria identità.

Realizzarsi significa appunto perfezionare la propria identità, farla diventare sempre più se stessa, sia in linea intellettuale che morale.

Qui limitiamo il discorso alla realizzazione morale o spirituale.

Data la struttura umana, nella quale lo spirito ha il primato, ne segue la legge della *progressiva spiritualizzazione.* Crescere come persona umana significa crescere nella libertà spirituale personale. Perfezionare la propria persona equivale a spiritualizzarsi sempre più, sviluppando, anche nell'agire, il primato dello spirito superando la connaturata conflittualità che è all'interno di noi tra le tendenze che tengono l'uomo legato alla terra e quelle che lo portano verso Dio. La debolezza e la precarietà dello sviluppo spirituale umano dipende da questa situazione. La sua natura corporea lo lega alla terra, la sua natura spirituale (intelligenza e volontà) lo spingono verso l'alto. Ma è sempre più facile discendere che salire.

L'identità dell'uomo sintesi di cielo e di terra è sempre in bilico, in equilibrio instabile. Non può essere garantita senza una sempre più decisa volontà di fedeltà al primato dello spirito, che esige un continuo esercizio di autodominio affinché il distacco spirituale dal mondo, la docilità e l'obbedienza totale del corpo allo spirito, restituiscano l'uomo a se stesso.

In questo senso si può dire che perfezionarsi e realizzarsi come persona umana è lo stesso che *spiritualizzarsi sempre più,* è rendere l'uomo esteriore e terreno sempre più subordinato con costanza, facilità e diletto all'uomo interiore.

È questo il compito più difficile e più importante per l'uomo, è lo scopo della vita umana. Per questo Dio non l'ha lasciato solo. Gli si è messo al fianco appena creato, si è inserito nella sua storia, gli ha indicato la via della salvezza, cioè il modo di non perdere la propria identità: l'obbedienza alla Sorgente della propria origine. Il problema della salvezza del-

l'uomo, che sta al centro del cristianesimo, è tutto orientato alla salvezza della propria identità. Gli altri esseri non possono perdersi. Soltanto l'uomo può perdersi con l'abuso della libertà. Per questo Dio è venuto incontro all'uomo come il padre al figlio. Dopo la prima colpa originale l'ha subitc risollevato donandogli tutti i mezzi allo scopo, in un modo infinitamente più generoso. L'importante è lasciarsi guidare dalla Identità Assoluta che tanto ama da farsi suo coetaneo e compagno di viaggio.

La progressiva spiritualizzazione dell'uomo che è conquista di una identità stabile, trova il suo chiarimento nell'assimilazione sempre più piena a Dio stesso. Dio è la Fonte dell'identità dell'uomo, per il fatto stesso ch'è stato creato *a sua immagine e somiglianza.* Le tre Divine Persone hanno l'identica natura in modo assoluto. All'uomo non poteva dare se non una partecipazione della sua identità, che è appunto quanto si esprime con la frase biblica «fatto a sua immagine e somiglianza». Di qui è logico dedurre: quanto più la persona umana cresce e matura nella sua identità, irrobustendo sempre più il primato dello spirito, tanto più diviene simile a Dio. Nulla di più umano che il comando del Vangelo: « Siate perfetti come il Padre Vostro celeste è perfetto ». Sta qui il supremo ideale della vocazione umana.

Diventare sempre più simili a Dio, fino al divenire una sola cosa con Lui. Chi cerca Dio, lo ama, tende a Lui, si unisce a Lui, diviene, secondo la parola di S. Paolo, una sola cosa con Lui. « *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est* » (*1 Cor.* 6,17). « Chi aderisce a Dio è una sola cosa con Lui ». La povertà della nostra identità ha sete della Suprema Identità. Nell'effetto vi è sempre una profonda nostalgia della causa. L'identità *Assoluta* alimenta di sé la debole identità della creatura per arricchirla e irrobustirla stupendamente.

Il mistero della Incarnazione e Redenzione in Cristo ha appunto come fine principale di restaurare nell'uomo l'immagine e la somiglianza con Dio. Dio s'è fatto uomo per facilitare all'uomo il compimento della sua vocazione primaria. Dio s'è fatto visibile in Cristo perché l'uomo comprendesse dalle sue parole, dal suo modo di vivere, dai suoi esempi come diventare simili a Dio per quanto è possibile a creatura umana. In questo senso Egli si è definito « luce del mondo », « via, verità e vita ». Egli è il Supremo Modello e Maestro dell'umanità. Chi ha fede in Cristo non ha più difficoltà a scorgere quale è la propria identità. Gesù Cristo è l'identità dell'uomo e del cristiano perché, come si esprime Giovanni Paolo II, « in realtà,

solamente nel Verbo Incarnato trova piena luce il mistero dell'uomo. Adamo infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, *svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione.* E poi ancora: «*Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio*» (*Col* 1,15). Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, già resa deforme dal primo peccato. Poiché in Lui la natura umana è stata assunta... per ciò stesso essa è stata, anche a nostro beneficio, innalzata a dignità sublime... Nascendo da Maria Vergine, Egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (*Redemptor Hominis*, n. 8).

Al fondo e alla radice delle sue parole «somiglianza» con Dio e «immagine» di Dio sta la *partecipazione all'Identità* divina senza di cui non si potrebbe parlare né di somiglianza né di immagine.

Identità e diversità nell'arte dell'educazione

Vi sono interessanti analogie tra identità e arte, identità e pedagogia, identità e vita spirituale.

L'educazione, è anch'essa un'opera d'arte. Anzi è insieme arte e scienza, anzi sapienza. Un'arte paragonabile a quella dello scultore che scolpisce una statua (l'immagine è di Giovanni Crisostomo); con la differenza che il materiale sul quale deve lavorare l'educatore è una persona libera che può accettare o non accettare l'ideale che l'educatore vuole imprimere nella sua persona.

L'operante presenza del principio d'identità qui non ha una applicazione automatica, come quando si tratta di un lavoro estetico. Il marmo o il legno non possono rifiutare la forma che l'artista vuole imprimere. Come nell'arte, anche nell'opera educatrice entra in funzione il principio di causalità. La libera volontà dell'educando può rifiutare l'ideale. L'uomo non è un oggetto; è un soggetto libero di pari dignità personale e spirituale.

Lo spirito non è mai puramente passivo come la materia, non è malleabile a volontà dell'artista. È necessaria la collaborazione di due soggetti.

Il principio filosofico: «*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*» (tutto ciò che viene ricevuto vien ricevuto

secondo il modo d'essere del ricevente), acquista nel rapporto educatore-educando, una ampiezza e un significato profondi come lo spirito e variabili come gli spiriti stessi.

Eppure anche qui supposta la collaborazione si realizza, a suo modo, il principio di causalità *esemplare ed efficiente* in modo superiore ed eminente. Supposta la mutua libera collaborazione vale, in proposito, il principio: « *Omne agens agit simile sibi* » (ogni agente assimila a sé il soggetto su cui agisce secondo la misura della propria perfezione, tende a portare, per quanto è possibile, il soggetto educando all'altezza della propria perfezione).

Il principio di causalità efficiente che implica il principio di identità si verifica due volte: è comunicazione e ricezione di identità. L'educatore non può far a meno di comunicare la sua identità, l'educando può far proprio l'ideale che gli viene presentato nella misura della buona volontà.

Di qui l'importanza, da parte dell'educatore, di un'alta perfezione morale e spirituale capace di irradiarsi. Da parte dell'educando di una grande capacità ricettiva. La riuscita dell'opera educatrice dipende da questi due fattori. L'educando riceve l'impronta dell'educatore nella misura in cui stima ed ama l'educatore. L'educatore deve perciò guadagnarsi la stima, l'affetto, il prestigio della persona dell'educando. Per saper educare occorre una personalità forte, amabile, equilibrata, culturalmente ricca e moralmente capace di suscitare le energie interiori del soggetto educando, soprattutto aiutandolo ad irrobustire la sua volontà nel bene, studiarne il temperamento, le prime abitudini innate e acquisite in tutta la formazione precedente.

Il grande educatore S. Giovanni Bosco diceva: « chi sa di essere amato ama, e chi è amato ottiene tutto, specialmente dai giovani. I cuori si aprono e fanno conoscere i loro bisogni e palesano i loro difetti. Questo amore fa sopportare agli educatori le fatiche, le noie, le ingratitudini, i disturbi, le negligenze, le mancanze dei giovanetti. Gesù Cristo non spezzò la canna fessa, né spense il lucignolo che fumigava. Ecco il vostro modello ».

Nonostante tutto, l'opera educatrice non è infallibile. L'esempio più clamoroso è quello di Giuda Iscariota. Nonostante la Scuola divina di Gesù, ha resistito e ha fallito. Dio stesso rispetta la libertà dell'uomo che forma la sua grandezza e dignità. Si direbbe che Dio stesso si renda impotente per lasciare libero l'uomo.

LUIGI BOGLIOLO

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

ANDREA DALLEDONNE, *Implicazioni del tomismo originario*; Genova 1981, pagg. 142, lire 4.000.

Riflessioni sul centesimo anniversario dell'Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII ...;

Il pensiero di Blondel secondo una discutibile interpretazione ...;

La liberazione dell'uomo secondo un esponente del neomodernismo ...;

Il tomismo essenziale nell'esegesi « intensiva » di Cornelio Fabro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ALLA RICERCA DELL'UNITA' DELLA CRISTO-SOTERIOLOGIA

Nella teologia manualistica non si dava formale connessione tra la cristologia, costruita su categorie ontologiche greche (concili e *quaestiones* 1-26 della *III pars* della *Summa Theologica* di San Tommaso), e la soteriologia, ricavata da premesse giuridiche di concezione germanica (S. Anselmo) (1).

1. È risaputo che le affermazioni cristologiche trovano il proprio terreno di coltura nella problematica soteriologica (2) e che le grandi procelle teologiche nacquero nel golfo della soteriologia per poi estendersi al mare della cristologia.

(1) Distinguono nettamente i due trattati, ad esempio, J. POHLE-J. GUMMERSBACH, *Dogmatica*, III, Morcelliana, Brescia 1964; J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, Fiorentina, Firenze 1977; ID., *Gesù Liberatore*, ibid., 1978 e, come vedremo alla nota 3, B. Sesboüé. Io stesso li distinsi chiaramente in alcuni contributi scritti per *Settimana* (Dehoniane, Bologna): « Problemi e prospettive attuali di cristologia sistematica »: 16 (1981), nn. 26-27-28; « Soteriologia »: 18 (1983), nn. 34-35-36-37-38; « Cristologia pre- e post-pasquale »: 20 (1985), nn. 11-13. Distingue i due argomenti nei diversi capitoli della stessa trattazione, ad es., C. CHOPIN, *Il Verbo incarnato e redentore*, Declée, Roma 1968. E K. RAHNER che, nella voce « Salvezza » di *Sacramentum mundi* parla di ascendenze giuridiche germaniche (CH. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique. II. Le Messie*, Cerf, Paris 1972, 191, 213 s). Vedi anche COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (C.T.I.), « Questioni di Cristologia », del 20 ottobre 1980, IV (*Enchiridion Vaticanum*, VII, 667 ss).

(2) Scrive R. CANTALAMESSA in AA.VV. *Il problema cristologico oggi*, Cittadella, Assisi 1973, 169: « L'argomento soteriologico è come il vomere che traccia il solco della Cristologia ». Secondo E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976, 581, che Dio salvi in Cristo è « first order assertion », mentre la storia dei dogmi cristologici è una « second order assertion ». Nei cinque capitoli sistematici del volume *Gesù Cristo Figlio di Dio e Salvatore*, Leumann, Torino 1985, partivo sempre dall'antropologia per giungere alla soteriologia.

Data la fioritura abbondante (3) e addirittura lussureggiante delle categorie e metafore soteriologiche e data la mancanza di dichiarazioni ufficiali e magisteriali sull'argomento nel primo millennio (4), si è verificata l'inversione per cui la cristologia è la rotaia modulare e precisa nell'espressione dogmatica e la soteriologia è comunemente considerata una serie di proposizioni più omiletiche e catechistiche che non teologiche.

Inoltre i due trattati vengono quasi sempre distinti — pur ammettendo che la divinizzazione ha condotto e promosso la opera dell'ontologizzazione cristologica dei (primi) concili — anche da chi ha optato per una problematica unitaria fra i due (5).

2. Prestiamo attenzione al duplice fine della missione del Figlio: « In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi *avessimo la vita* per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di *espiazione per i nostri peccati* » (*1 Gv* 4,9 s.; cfr. *Gv* 3,16).

Nell'esplicitarsi della soteriologia possiamo individuare una duplice polarità che si ripercuote su un duplice orientamento della comprensione del Salvatore, cioè sulla cristologia (useremo citazioni da *Ef* 1):

1) *Liberazione da* un male (soteriologia « negativa »), che troveremo espressa nei due sotto-tipi:

A quello prevalentemente orientale del *Christus Victor*: « Ricapitolare in Cristo tutte le cose » (v. 10); « Lo fece sedere alla sua destra... lo ha costituito su tutte le cose ...» (vv. 19-22);

(3) SESBOUÉ, 53. Benché quest'autore abbia trattato altre volte di soteriologia («Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption», in *N. Rev. Théol.* 106 (1984), n. 6, 801-816; 107 (1985), n. 1, 68-86; voce « Salut » in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* [che qui abbrevieremo *D.Sp.*] fasc. XCI, 251-283) e di cristologia (*G.C. nella tradizione della Chiesa*, Paoline, Cinisello B., 1987), quando citerò come qui sopra, intenderò sempre e solo riferirmi al volume B. SESBOUÉ, *G.C. l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza - I*, Paoline 1991, inesauribile miniera per la nostra ricerca, che mi consentirà, con le molte citazioni, di rimandare ad essa invece di riportare una voluminosa documentazione.

(4) SESBOUÉ 56. A p. 58 lo stesso autore fa notare che talvolta (come ad esempio nella Riforma protestante) «il dogma della salvezza... è stato attaccato lateralmente».

(5) ID., 12.

B quello più tardivo ed in genere occidentale del *Christus Patiens*: « Abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati » (v. 7); « Completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato » (v. 14).

2) *Dono per* la pienezza (soteriologia « positiva »), espresso, quasi esclusivamente in Oriente, nei due sotto-tipi:

A quello del *Christus Lux*: « Dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza » (v. 13); « Il Padre della gloria vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione... possa illuminare gli occhi della vostra mente...» (v. 17-19);

B quello del *Christus Vita*: « Per essere santi e immacolati... predestinandoci ad essere suoi figli adottivi... grazia che ci ha dato nel suo Figlio diletto » (vv. 4-6); « Dopo aver ricevuto il suggello dello Spirito Santo » (v. 13) (6).

Le due linee non sono contrapponibili, ma complementari (7), perché non si tratta di esposizioni seccamente esclusiviste, ma di accentuazioni di orientamenti (8).

Tenterò qui una schematizzazione che, come tutte le operazioni del genere, mentre guadagna in chiarezza e incisività didattica, è destinata a perdere dei punti in precisione e completezza.

Non seguirò lo schema « mediazione discendente e ascendente », perché spesso una categoria è chiaramente ascrivibile alle due determinazioni e perché, nel caso di quella scelta, l'attenzione è calamitata più dalla mediazione che non dalla salvezza, ben sapendo che è quest'ultimo discorso che si àncora direttamente alla matrice del problema.

Seguendo lo sviluppo logico dei paragrafi (numerazione romana), incontreremo dapprima l'orientamento « negativo », contrassegnato col n. 1), e poi quello complementare « positivo », indicato dal n. 2).

---

(6) Vedi anche *Col* 1, 13-15.20.22. SESBOUÉ, 18-29, 225; C.T.I., in *Ench. Vatic.* 684. Nel mio volume citato alla nota 2, ho trattato dei mali (164), della morte (174) e dell'incompletezza dell'uomo (187). Ho esposto le due polarità soteriologiche anche nel III § de « Il mistero pasquale, autorealizzazione di G.C. nello Spirito e realizzazione dell'uomo », in *Palestra d. Cl.* 66 (1987), n. 6, 337-367.

(7) G. MOIOLI, «Appunti per una "cristologia" patristica», in *Sc. Catt.* 98 (1970), 175-214 (qui a p. 211); SESBOUÉ, 61.

(8) MOIOLI, a.c., 175, 186, 189; SESBOUÉ, 123.

I dodici paragrafi si possono raggruppare in tre unità:

* I-IV contengono le premesse antropo- e amartio-logiche;
* V-VIII esplicitano le molte dimensioni soteriologiche;
* IX-XII mostrano come dalla soteriologia fu ricavata la cristologia (8*a*).

L'unità (o meglio la geneticità) tra soteriologia e cristologia si vedrà in linea verticale, scendendo i dodici gradini della scala della mia esposizione. Il confronto tra le due polarità negativa e positiva (1-2) si riscontrerà orizzontalmente all'interno di ognuno dei dodici paragrafi.

§ I - L'ambiente culturale

« Il Verbo s'è fatto carne, secondo i greci, per restituire all'uomo la somiglianza con Dio che gli aveva fatto perdere la colpa d'Adamo, per divinizzarlo. Secondo i latini, s'è fatto uomo per riscattare l'umanità... » (9).

1) Per la soteriologia *negativa,* l'ambiente è individuabile più o meno remotamente nello stoicismo, nel giudaismo e nelle scuole di pensiero filosofico-teologico antiochena e occidentale (10).

Qui prevale la problematica *antropologica,* benché nel I millennio (e nell'ambiente luterano) l'iniziativa sia lasciata a Dio, riducendo al minimo l'apporto dell'uomo, del quale, invece, nel II millennio e nel pensiero moderno, si rivaluta l'azione.

2) Per la soteriologia *positiva,* l'ambiente antico è identificabile nella filosofia pagana ed in particolar modo platonica, in ambiente orientale (11) e soprattutto alessandrino.

Qui prevale la problematica *teologica* e diviene importante la conoscenza di Dio (l'errore socraticamente è il peccato) e il desiderio di comunione con Lui.

(8*a*) CANTALAMESSA, 167 s elenca i tre punti essenziali della scaletta: antropologia - soteriologia - cristologia.

(9) G. BARDY, « Divinisation », in *D.Sp.*, vol. III, 1389-98 (qui col. 1389 s). Vedi anche SESBOUÉ in *D.Sp.*, 254; G. GRESHAKE, « La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia », in AA.VV., *Redenzione ed emancipazione,* Queriniana, Brescia 1975, 89-130.

(10) SESBOUÉ, 29.

(11) *Ibidem.*

§ II - La metafisica e la teologia naturale

1) Nell'ambiente semitico del giudaismo, la realtà è storico-temporale, rappresentabile con una linea continua (12) e il mondo è *storia.*

Dio è il Futuro (sta alla fine della storia), Spirito è la realtà del mondo futuro e l'uomo tende al Regno (al definitivo).

Il *Logos* è traducibile con: *Verbum* di Dio (teologia della rivelazione).

2) Nell'ambiente pagano-greco, la realtà è cosmico-spaziale, rappresentabile con un circolo chiuso (13) e il mondo è *cosmo.*

Dio è Spirito (sta all'inizio delle degradazioni) (14), Spirito è la realtà del mondo celeste e l'uomo tende al Cielo (a ciò che è ultramondano).

Il *Logos* è: *Ratio* del cosmo (teologia cosmologica).

§ III - L'antropologia

1) Nella prima polarità, la concezione dell'uomo è l'*unitarismo* (l'uomo è corpo animato).

L'uomo si realizza attuando delle scelte secondo Dio. Il male sta nella volontà (peccaminosità): è un peccato.

L'uomo peccatore è indocile, smarrito.

2) Nella seconda impostazione invece la concezione dell'uomo è il *dualismo* (l'uomo è anima *e* corpo).

L'uomo si realizza nel raggiungimento del suo fine voluto da Dio, la perfetta umanizzazione. Il male sta nella « carne » (corruttibilità, mortalità) (14*a*): è un limite.

L'uomo peccatore è decaduto, impuro.

---

(12) O. CULLMANN, *Cristo e il tempo,* Mulino, Bologna 1965, 74 ss.

(13) *Ibidem.*

(14) R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane,* Dehoniane, Bologna 1986, 175 distingue la degradazione scalare del neoplatonismo da quella dualistica degli gnostici.

(14*a*) Le due polarità potrebbero distinguersi secondo due delle principali accezioni di «*sarx*» nel N.T.: caducità - debolezza - mortalità - incapacità di conoscere Dio (concezione più vicina a Giovanni) e peccaminosità - contrapposizione a Dio (più vicina a Paolo). Vedi *Grande Lessico del N.T.,* XI, 1330-69; J. L. Mc KENZIE, *Dizionario Biblico,* 163; *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* (Ravasi-Girlanda; abbreviato *NDTB*), 311, 1132.

§ IV - L'Amartiologia

1) Il male, il peccato per questa impostazione consiste nel rompere l'alleanza bilaterale (15) tra l'uomo e Dio, intraprendere una strada erronea, ribellarsi a Dio.

Si dà una lettura ottimistica del capitolo del peccato originale (16).

I limiti dell'uomo sono di ordine *morale*: ribellione (*Gn* 3), allontanamento da Dio (*Lc* 15).

L'analogia che spiega meglio il peccato è la schiavitù (17).

2) Il peccato, che è una ferita interna all'uomo (18), consiste nel perdere la conoscenza e la comunione con Dio (alleanza unilaterale), nel perdere la vita, o l'immagine e somiglianza (19), nella privazione dei doni preternaturali, soprattutto la conoscenza e l'immortalità.

Di *Gn* 3 si dà una lettura pessimistico-gnostica (20).

I limiti (o lacune) dell'uomo sono *esistenziali*: la «carne» (*Gv* 1,14), la «vanità» (*Rm* 8,20).

L'analogia che si attaglia più convenientemente al male è la malattia (21).

§ V - La storia della salvezza

1) Nel I orientamento la storia è proiettata in avanti, verso il *télos*. L'uomo modello sta nel futuro (la condizione paradisiaca è la meta finale fissata dal Creatore per ogni uomo).

Il piano di Dio è duplice, oppure ha una duplice fase: il nuovo Adamo obbedendo (22) doveva riparare allo sbaglio del primo, ad un incidente storico, il peccato (*Rm* 5,12-21) (23).

---

(15) *D. Sp.*, 254.

(16) C. TRESMONTANT, *I primi elementi della Teologia*, Queriniana, Brescia 1990, 39 s.

(17) SESBOUÉ, 17, 212.

(18) *D. Sp.*, 254.

(19) Vedi Ireneo in SESBOUÉ, 232 s.

(20) TRESMONTANT, *o.c.*, 38 s.

(21) SESBOUÉ, 17 s.

(22) ID., 204 s.

(23) *D. Sp.*, 277.

Nella disputa sul « motivo dell'Incarnazione », Tommaso (ma anche Agostino, Leone, Anselmo) rispondevano: « *propter nostram salutem* » (24), per la redenzione dell'umanità.

Il Redentore-Salvatore era anticipato ed atteso; ora è presente nella storia (cristologia dell'esaltazione (24*a*); cristologia dal basso o in avanti; cristologia paolina e dei sinottici). Il Risorto è passato dal « prima » al « poi », dallo stato di « sonno » a quello di veglia (il verbo più espressivo per il Risuscitamento è *egeíro*).

2) La storia della salvezza, invece, per la II polarità è orientata verso l'origine, la *génesis*. L'uomo modello sta all'origine (condizione paradisiaca nell'interpretazione classica).

Il piano di Dio è unico e unitario e tende a superare l'incompiutezza dell'uomo, che non ha ancora raggiunto il modello definitivo prefissato da Dio Creatore-Ricapitolatore. L'iniziativa salvifica parte esclusivamente da Dio.

Sul « motivo dell'Incarnazione », Scoto (ma anche Ireneo, Teilhard) rispondevano: « *propter nos homines* » (25), per la piena realizzazione dell'umanità.

Il Salvatore-Redentore è mandato, è disceso; ora è salito (cristologia dall'alto; cristologia cosmica; cristologia delle lettere della prigionia e del prologo giovanneo). Il Risorto è passato, con atto autonomo, dalla posizione orizzontale a quella verticale (il verbo preferito è *anístemi*).

§ VI - L'attuazione della salvezza

1) *La salvezza negativa* (26).

A) Soteriologia di tipo drammatico (27): vittoria sul male.

B) La storia è redimibile in se stessa (al suo interno), nell'attesa di una salvezza definitiva (*Fil* 3, 20 s; escatologia tensionale). Salvato è colui che viene risuscitato.

---

(24) SESBOUÉ, 133-135.

(24*a*) Per la cristologia dell'esaltazione e per quella cosmica o della preesistenza (di cui parleremo fra poco) vedi *Mysterium salutis* (abbreviato *MS*), Queriniana, Brescia, vol. 4°, 83-86; vol. 5°, 234, 313, 326-36, 397, 399, 412, 430, 456.

(25) SESBOUÉ, 27, 131.

(26) ID., 18.

(27) Secondo la terminologia di G. Aulen, riportata in ID., 61.

Una volta che è reso possibile dalla misericordia divina, il movimento salvifico va *dall'uomo a Dio,* mediante la persona del Figlio. Gesù, in quanto rappresentante dell'umanità, collabora, in vera libertà coll'azione salvifica di Dio, dimodoché, con movimento ascendente e discendente (28), avviene uno scambio di giustizia, una sostituzione (*2 Cor* 5,21; *Gal* 3,13), col quale scambio viene tolto il peccato (29).

La salvezza è un'integrità da riconquistare, dopo il peccato, nella redenzione (modello oggettivo) (30).

A puro titolo indicativo, i riferimenti biblici potrebbero essere: i Sinottici e Paolo, *At* 2.

2) *La salvezza positiva* (31).

Il mondo presente, per un limite inserito nella creazione stessa, è essenzialmente non sanabile (dev'essere cambiato apocalitticamente). Salvato è colui che viene sottratto a questo mondo.

La salvezza consiste nella comunicazione di conoscenza e vita (pienezza della vita o vita filiale).

Il movimento va *da Dio all'uomo,* mediante la natura divina del *Logos* incarnato. In quanto Dio, il Figlio ci dona la vita divina: con movimento solo discendente, avviene uno scambio di vita (che prende lo spunto da *2 Cor* 8,9) (32).

La salvezza è una pienezza da conseguire nella nuova creazione, alla fine.

Riferimenti biblici potrebbero essere: Isaia (creazione nuova: c. 65 s; banchetto messianico: c. 26), Giovanni (rivelazione: *Gv* 17,3; vita: *Gv* 20,31), Ebrei.

---

(28) Teniamo però presente che, anche nella teoria anselmiana, « tutto si inscrive in partenza nel dinamismo discendente della misericordia divina verso l'uomo »; e questo perché « Dio... è colui che concepisce e adempie l'economia della salvezza donando in Cristo all'uomo il mezzo per soddisfare » (ID., 382; vedi anche 49, 60, 62, 94, 372, 282 s, 389, 392; *D. Sp.,* 278). Questo soprattutto perché le azioni dell'uomo Gesù traggono dignità dalla sua Persona divina.

(29) SESBOUÉ, 383.

(30) Secondo la terminologia di G. Aulen, riportata in ID., 61. Si distingue anche un modello « soggettivo », iniziato da Abelardo (ID., 59).

(31) ID., 18.

(32) ID., 238 s.

§ VII - Gli effetti dell'opera salvifica

1) L'interpretazione prevalente in Occidente è questa: il Salvatore ci libera, soprattutto nel presente (33), da un *male morale,* la morte spirituale (mediazione funzionale e storica mediante il Mistero pasquale, salvezza negativa, salvezza in se stessa) (34).

È la teoria soteriologica « morale », che mira alla santità, alla nuova creazione morale, il cuore nuovo (*Ez* 11,19; 18,31; 36,26), mette in opera la grazia sanante e impegna la misericordia di Dio.

Il Redentore ri-orienta l'umanità al Padre nell'obbedienza, procura il ritorno morale a Dio, la riconciliazione e il perdono.

2) L'interpretazione prevalente in Oriente è così sintetizzabile: il Salvatore è venuto per darci il dono di Dio, la pienezza della vita divina e filiale, la *divinizzazione* (35).

Egli è mediatore nell'ordine statico (Dio unito all'uomo: unità ipostatica) e opera attraverso l'Incarnazione e la vita terrena. La soteriologia positiva esplicita le sue premesse ontologiche (vero Dio, vero uomo, uno) e diventa cristologia (36).

Il dono di Dio (immortalità, glorificazione, filiazione nell'*éschaton*: *Lc* 20,36) sarà posseduto prevalentemente nel futuro (37).

La grazia santificante, l'inabitazione del Dio trinitario nell'anima del giusto (insieme con la conoscenza), la nuova creazione ontologica, che ci rende uomini nuovi, creature nuove, sono realtà che ci vengono donate già con la fede e il battesimo e ciò impegna l'onnipotenza di Dio.

Il salvato viene fatto risalire, partecipa alla natura divina del Figlio: è un ritorno cosmologico verso Dio (vedi Dionigi l'Areopagita).

---

(33) Già il Gesù terreno è senza peccato: *Eb* 4,15.

(34) SESBOUÉ, 29.

(35) MOIOLI, a.c., 182; SESBOUÉ, 29.

(36) SESBOUÉ, 234 s.

(37) ID., 26. Il Cristo è glorioso solo a partire dalla Risurrezione.

Dall'A.T. si possono ricavare le tendenze orientatrici nelle aspettative messianiche (38) che troveranno attuazione nella nostra duplice tipologia (A-B) di ciascuna delle due polarità:

a) si attendeva l'Inviato di Dio, il Messia celeste (39), il Re-Figlio (40);

b) ci si orientava verso il Messia terreno, rappresentante dell'umanità in quanto Sacerdote (41), che avrebbe esercitato un'intercessione solidale e un'opera di riconciliazione (42);

c) il Logos di Dio avrebbe potuto esercitare la funzione di Messia profetico (43).

Dato il monoteismo assoluto dell'A.T., non ci si poteva immaginare un intervento diretto e personale di Dio nella storia della salvezza, benché le personificazioni contenute nei libri sapienziali portassero gradualmente verso quell'affermazione.

Premetto che esistono alcune grandi categorie soteriologiche che rivestono una funzione globale (chiaramente almeno fino ad Ireneo), sia in quanto sono insieme negative e positive, sia in quanto sono insieme discendenti e ascendenti: salvezza, mediazione (44), scambio, riconciliazione, messianicità, sacrificio, ecc.

Per ognuna delle due polarità qui sotto esaminate elencherò i due tipi di soteriologia (A e B) ed infine le corrispondenti tendenze deviazionistiche (C).

Non mi diffonderò nella descrizione delle singole categorie, perché esse sono già esaminate con chiarezza e documentazione da Sesboüé.

---

(38) N. FUEGLISTER, «Fondamenti veterotestamentari della cristologia del N.T.», in *MS*, vol. 5°, 139-287. Vedi anche G. SEGALLA, *La cristologia del N.T.*, Paideia, Brescia 1985, 48-63.

(39) FUEGLISTER, 226-248.

(40) ID., 254-257.

(41) ID., 257-259.

(42) ID., 261 s.

(43) ID., 259-261.

(44) Ho trattato della mediazione in «Necessità di mediazione in ogni dimensione cristiana», in *Palestra d. Cl.* 64 (1985) n. 17, 1019-27 e nel II § dell'art. cit. alla nota 6.

1) *Polarità negativa.*

A) Tipo « *Vittoria sul peccato* » (45) NB. Mi sembra che i due tipi (A e B) di questa prima polarità corrispondano alle due suddivisioni storiche evidenziate dal luterano Aulen: tipo drammatico (classico) e tipo oggettivo (occidentale).

La patristica del I millennio, prevalentemente in Oriente (46), sottolinea che nel Figlio di Dio incarnato è l'Inviato di Dio, il Re-Messia celeste, che vince il male.

Con movimento discendente-ascendente e azione diretta di Dio (47), la soteria e attuata nel Risuscitamento, o più ampiamente nel Mistero pasquale (Morte, *Descensus* (48), Risurrezione e Parusia).

Questo « tipo » si esprime in alcune categorie soteriologiche:

a) Liberazione (49), conquista o presa di possesso (50), compera (51), riscatto (52), redenzione discéndente (53);

b) Giustificazione (54), scambio morale (55);

c) Riconciliazione (56) ed espiazione discendenti, concessione del perdono (57).

B) Tipo « *Riparazione del peccato* ».

Secondo l'impostazione della patristica antiochena e dell'Occidente sia nel I che nel II millennio, è il Rappresentante

(45) SESBOUÉ, 60 s; *D. Sp.*, 256 s.

(46) *D. Sp.*, 256.

(47) SESBOUÉ, 61. Il tipo ascendente non era ignoto a questo schema: « Nel motivo classico... (si) mette in opera l'umanità di Cristo » (ID., 62).

(48) ID., 175.

(49) ID., 166 s.

(50) ID., 164.

(51) ID., 163.

(52) ID., 60, 163 s.

(53) ID., 173 s.

(54) ID., 257, 261 s.

(55) Scambio tra peccato e giustizia, tra povertà e ricchezza (SESBOUÉ, 101, 238, 264, 407, 418). Il documento della C.T.I. (citato alla nota 6) al n. 680 parla di scambio tra peccato e filiazione.

(56) SESBOUÉ, 113, 431.

(57) ID., 432.

della nuova umanità, il Sacerdote e Messia terreno, l'uomo Gesù-Figlio (unione morale, in un *prósopon*) che chiede perdono a Dio.

Con movimento ascendente-discendente e azione indiretta di Dio (mediante l'uomo) (58), la salvezza è realizzata soprattutto nella Morte del Cristo (59) e *Descensus* interpretato come espansione della Morte. È la cosiddetta teoria « realista » (60).

Le categorie con cui si esprime questo « tipo » di soteriologia sono molteplici:

a) Mediazione (61), sacerdozio (62) e riconciliazione (63) ascendenti; persino con redenzione (64) e liberazione dal peccato (65), giustificazione (66);

b) Sacrificio per il peccato (espiatorio) (67), espiazione (68), propiziazione (69), richiesta di perdono, intercessione (70);

---

(58) ID., 61, 269; *D. Sp.*, 283.

(59) SESBOUÉ, 32; *D. Sp.*, 257.

(60) CONTRI, *Gesù Cristo...*, 36.

(61) SESBOUÉ, 98, 109, 111.

(62) ID., 100, 122.

(63) ID., 113, 431. *NDTB*, 1335 ss.

(64) SESBOUÉ, 187; *NDTB*, 1285 ss.

(65) SESBOUÉ, 171, 173; *NDTB*, 823 ss.

(66) *D. Sp.*, 270 s.

(67) SESBOUÉ, 293, 297, 304, 316. È vero che l'immolazione non è necessaria perché si possa parlare di sacrificio (ID., 321, 324, 328). Sembra però che Sesboüé trascuri un tantino la dimensione di trasferimento a Dio (vedi comunque 310, 319): il cuore del sacrificio sta agostinianamente nell'unirsi a Dio, ma quest'unione dev'essere fatta con qualcosa che sia anche dono, altrimenti il sacrificio non si distinguerebbe dalla categoria più ampia della preghiera. Mi ritrovo nello schema sacrificale di F. X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, Paoline, Roma 1965, che comprende tre momenti: trasferimento di un bene a Dio, trasformazione di questo bene e sua restituzione all'uomo. Inoltre osservo che il concilio di Trento (SESBOUÉ, 320) intendeva anche orientare la pietà dei fedeli verso il «*sacramentum permanens*» dell'Eucaristia adorata fuori della celebrazione, ad esempio nelle quarantore. La celebrazione eucaristica esattamente dev'esser detta « sacramento del sacrificio » (SESBOUÉ, 305, 320 s, 324). Sull'Eucaristia ho scritto qualcosa: « L'Euc. nel mistero di Cristo e della Chiesa », in *Riv. Cl. Ital.* 64 (1983) n. 2, 109-114.

(68) SESBOUÉ, 262, 331 ss, 348 s.

(69) ID., 104.

(70) ID., 342.

c) Soddisfazione (71), merito (72), sostituzione (73), scambio penale (74), rappresentanza (75), solidarietà (76);
d) Ricapitolazione morale (obbedienza) (77).

C) *Tendenze esagerate ed ereticali* della I polarità.
a) Teoria dei diritti del demonio (78);
b) Adozionismo e nestorianesimo;
c) Rabbinismo o pelagianesimo (l'uomo da solo pone opere esigitive di salvezza) e giuridismo (compensazione);
d) Penalismo e dolorismo (79).

2) *Polarità positiva*

Sia in Ireneo (80) che in Taziano, Clemente Alessandrino, Origene, Atanasio e nei Cappadoci (81) i doni della rivelazione e della vita divina vengono considerati unitariamente.

A) Tipo « *Dono della conoscenza* ».

È il *Logos* che, quale Immagine del Padre e Messia profetico, illumina l'uomo con la rivelazione (patristica alessandrina) (82).

Con movimento discendente, la salvezza si realizza mediante l'insegnamento e l'esempio durante la vita terrena del Cristo.

Le modalità sono due:
a) Rivelazione (83), luce (84);
b) Esempio (85) o imitazione di Cristo.

---

(71) ID., 61, 188, 297, 332, 369, 396, 414.
(72) ID., 278, 397.
(73) ID., 348, 405, 417.
(74) ID., 348 s, 355, 407. Cristo crocifisso non è né peccatore né maledetto. In certe teorie raccapriccianti si arrivava al duplice assurdo del Padre responsabile della morte (*D. Sp.*, 259) e del Figlio responsabile del peccato (SESBOUÉ, 368).
(75) SESBOUÉ, 405 s, 416 ss.
(76) ID., 348 s, 405, 416. Vedi il già citato documento della C.T.I. al n. 682 s.
(77) SESBOUÉ, 172, 204. Vedi CONTRI, *Gesù Cristo...*, 36.
(78) SESBOUÉ, 176 ss.
(79) ID., 358.
(80) ID., 151.
(81) *D. Sp.*, 1377-81.
(82) SESBOUÉ, 152 ss.
(83) ID., 139.
(84) ID., 144.
(85) ID., 140-42.

B) Tipo *« Dono della vita »*.

È il Dio incarnato e fatto uomo (unità ontologica, con una ipostasi divina) (86) che ci dà la vita divina nello Spirito.

Se facciamo riferimento soprattutto all'Incarnazione (ben sapendo che il discorso deve essere portato fino alla Risurrezione), abbiamo qui la teoria « fisica » (87) e statica della salvezza, propria della patristica orientale.

Questo « tipo » ha dato origine alla grande cristologia classica (soprattutto alessandrina ed in parte cappadociana) che si esprime nei famosi principi: principio dello scambio (Si è fatto uomo perché l'uomo si facesse Dio; cfr. *2 Cor* 8, 9) (88); principio soteriologico (Se non fosse Dio non ci salverebbe) (89); (Non è salvato ciò che non è assunto) (90).

Le categorie espressive sono molteplici:

a) Vita divina: divinizzazione (91), dono della vita immortale, liberazione positiva (nel futuro) da (cioè vittoria su) malattia e morte (immortalità) (92), comunione (93), parentela (94), santificazione (95), giustificazione (96), inabitazione (97), grazia (98), dono dello Spirito (99);

b) Vita filiale: adozione (100), immagine e somiglianza (101);

---

(86) ID., 103, 109.

(87) CONTRI, *Gesù Cristo...*, 32. Tralascio tutte le gravi questioni connesse, sulle quali v. J.-P. JOUSSUA, *Le salut. Incarnation ou mystère pascal*, Cerf, Paris 1968; SESBOUÉ, 242 ss.

(88) SESBOUÉ, 101 s, 237-239.

(89) ID., 12, 240. Oppure: Cristo è Dio, quindi ci salva (CANTALAMESSA, in *o.c.*, 162).

(90) ID., 239. Il principio funziona anche per affermare la vera carne, l'anima razionale e la volontà umana del Redentore (CANTALAMESSA, in *o.c.*, *169* ss).

(91) SESBOUÉ, 225 ss. Vedi « Divinisation », in *D. Sp.* (citato alla nota 9), 1370-1459; documento «Teologia - Cristologia - Antropologia» della C.T.I., in *Enchiridion Vaticanum*, VIII, n. 435 ss.

(92) SESBOUÉ, 161 ss, 167, 173, 200 s.

(93) ID., 229.

(94) In Ireneo (ID., 103).

(95) Dove primeggia l'opera dello Spirito (ID., 256 s).

(96) Nel senso di «rendere giusto» (ID., 257, 260 ss).

(97) Azione trinitaria (*Gv* 14, 23; *1 Cor* 6, 19): *D. Sp.*, 269.

(98) SESBOUÉ, 246 ss.

(99) Vedi *Rm* 8.

(100) SESBOUÉ, 226 s.

(101) ID., 230 ss.

c) Mediazione ontologica (102), sacerdozio e scambio ontologico (103) discendenti-ascendenti (Dio-uomo); solidarietà (104) e riparazione (105) discendenti;

d) Sacrificio di comunione o di puro dono (105*a*);

e) Ricapitolazione cosmica (106).

C) *Tendenze esagerate ed ereticali* della II polarità.

a) Salvezza farmacologica (107), per contatto.

b) Assunzione della natura umana universale.

c) Docetismo e gnosticismo.

d) Riduzione dell'umanità ad organo «mosso» dall'*hegemonikón*, soprattutto nello schema *Logos-sarx*;

e) Apollinarismo e monofisismo;

f) Pelagio e Socino (salvezza ridotta al puro esempio) (108).

§ - IX - L'attività del Salvatore

1) La modalità *profetica* di religione, fondata sulla promessa (109) conduce a «vedere nel Cristo il modello della religione filiale ch'egli è venuto a instaurare sulla terra» (110). La attività del Redentore si esplica nella Morte-Risurrezione (111).

Questa cristologia — se ci riferiamo alla sopra descritta

(102) ID., 100 s, 120 ss.

(103) ID., 104, 238 s.

(104) ID., 417.

(105) ID., 392.

(105*a*) ID., 294, 298, 304, 307, 309, 329.

(106) Nella sintesi di Teilhard de Chardin. È stato osservato che in questo autore manca una considerazione fondamentale sul peccato e il male (C. F. MOONEY, *T.d.Ch. e le mystère du Christ*, Aubier, Paris 1968, 122-168; G. CRESPY, *Il pensiero teologico di T. d. Ch.*, Borla, Torino 1963, 115-141; ID., *Dalla scienza alla teologia*, A.V.E., Roma 1968, 89-105).

(107) A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1980, 216.

(108) SESBOUÉ, 58, 141, 266.

(109) J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, 95-102.

(110) J.-J. LATOUR, in AA.VV., *Problèmes actuels de Christologie*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1965, 229

(111) SESBOUÉ, 242.

modalità B — sarà necessariamente « dal basso » (o « in avanti ») (112).

2) Il modello di religione *epifanica*, secondo la distinzione riportata in Moltmann, « mostra nel Cristo la più grande delle teofanie » (113).

La rivelazione è attuata soprattutto durante la vita terrena (ma non si deve dimenticare l'importanza dell'Incarnazione e del Mistero pasquale, il massimo luogo rivelativo).

La divinizzazione ci è data nell'Incarnazione (114), che rappresenta il segno principale della missione del Verbo (115).

Questa cristologia dovrà essere « dall'alto ».

§ X - Identità e funzione del Salvatore (116)

Duplice è la logica del rapporto fra cristologia e soteriologia: per la Scrittura e per buona parte della patristica occidentale, *Cristo ci salva*, quindi è Dio; per la patristica orientale e per i grandi concili, invece, *Cristo è Dio*, quindi ci salva.

Esistono storicamente due letture teologiche della cristologia.

1) *Messia-logia.*

È la trattazione sul Messia, etimologicamente la cristologia *sic et simpliciter*, e rappresenta la I polarità, più vicina alla

(112) Penso che alcuni intendano per cristologia « dal basso » quella che parte dal Gesù terreno e si arresta all'affermazione della sua straordinaria umanità (eresia) e per cristologia « dall'alto » quella che parte dal *Logos* eterno e si ferma ad una pseudo-kenosi docetistica o gnostica. Per me (e per molti altri, ad es. G. B. SALA, *Essere Cristiani e essere nella Chiesa*, Paoline, Alba 1975, 104, 120 s, 123) le due cristologie percorrono, in senso inverso, tutta la gamma delle affermazioni cristologiche: rispettivamente, dal Gesù dei Sinottici al Figlio eterno di Dio, passando attraverso il Mistero pasquale (*At* 2, 22. 36: *Kyrion kaì Christón*); dal Figlio trinitario all'assunzione di un'umanità completa, con una movenza centrata nell'atto incarnatorio (*Gv* 1, 1. 14: *prós tòn Theón / eskénosen*).

(113) LATOUR, in *o.c.*, 229.

(114) SESBOUÉ, 242.

(115) Secondo la teologia alessandrina (MOIOLI, a.c., 197 s, 210-212). Sulla diversa angolatura di Alessandria e di Antiochia, vedi ad es. P. SMULDERS, in *MS*, vol. 5°, 554.

(116) SESBOUÉ, 12.

teologia di Paolo nelle grandi lettere ed ai concili approssimativamente del II periodo.

A) Il Salvatore è il *Christus victor*, in quanto Messia-Re divino.

B) È una teologia dal basso, o in avanti, con formalità pasquale-escatologica (117), nella quale il nuovo Adamo che sostituisce il primo, il rappresentante del popolo (si applicano le dimensioni della « personalità corporativa ») esercita la mediazione in quanto uomo (118), oppure come uomo *e* Dio (119); vero e integro uomo (con natura e volontà libera), Via al Padre, re messianico e sacerdotale unto dallo Spirito nel Risuscitamento, Redentore del peccato, obbediente in quanto Figlio (*Eb* 5, 8).

2) *Verbo-logia.*

È la trattazione sul *Logos* (120), o *Logos*-cristologia, e rappresenta la II polarità, più vicina alla teologia giovannea ed ai primi concili cristologici.

È una teologia dall'alto, con formalità escatologico-presenziale (121), nella quale il Messia, inviato da Dio come Salvatore

(117) Ho tentato una stringata sintesi di escatologia nel lavoro «L'escatologia nella ricerca teologica e nel magistero del post-concilio», in AA.VV., *Il destino dell'uomo secondo i cattolici e secondo le sètte*, L.D.C., Leumann 1991, 43-75. Vedi anche «È urgente annunciare all'uomo d'oggi la risurrezione dei morti», in *Euntes Docete* 38 (1985) n. 3, 299-309.

(118) Su *1 Tm* 2, 5 s, Agostino e Tommaso, vedi SESBOUÉ rispettivamente alle pp. 98, 109, 111.

(119) Dove diventa importante la congiunzione grammaticale nel senso della «distinzione» preferita in ambiente antiocheno e latino. Vedi ID., 108; *D. Sp.* 1396.

(120) TRESMONTANT, *o.c.*, specialm. 161 s, 173 s — esplicitamente parteggiando per la patristica trinitaria occidentale, che era implicitamente filo-monarchiana, ed accusando gli orientali di triteismo — precisa che nella Scrittura e nei primi padri, Figlio indicava il Cristo storico, Uomo-Dio, mentre, a partire dal sec. III, esso cominciò a indicare il *Lógos ásarkos*. La sua posizione trinitaria («Il Verbo non è un individuo divino»: 142; «In Dio non ci sono tre individui»: 210; cfr. 232 s) è opposta a quella di B. FORTE, *Trinità come storia*, Paoline, Cinisello B. 1985, 153 (tre «soggetti»), mentre mi sembra di dover aderire alla posizione di K. RAHNER, in *MS*, vol. 3°, 433, 460-462, 489 s, 492, 495 (non tre soggettività, né tre coscienze, ma tre sussistenze; non il medesimo individuo, ma la medesima realtà).

(121) O. CULLMANN, *Il mistero della Redenzione nella storia*, Mulino, Bologna 1966, 36-41; J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979, 73-75; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, Borla, Roma 1981, 116.

del mondo (122), esercita la mediazione in quanto Teantropo, Verbo incarnato, essere unico (123), in unione di natura con Dio.

Egli è Verità in quanto Maestro, è Vita in quanto Santificatore. È il Ricapitolatore storico, il Risorto che dona lo Spirito, l'Adamo escatologico (definitivo) che perfeziona il primo.

§ XI - Costituzione ontologica del Salvatore

1) Ciò che Apollinare aveva considerato una seria difficoltà (due volenti liberi si contraddicono, non realizzando così la figura del Redentore) è superato dalla cristologia antiocheno-occidentale che afferma la duplice natura completa dotata di volontà libera, nella persona del Figlio incarnato, relazionalmente distinto dal Padre, mentre sottolinea la trascendenza di Dio e l'integra umanità del Cristo (legge dell'*et*: *homo assumptus* et *Deus*).

2) L'altro ostacolo prospettato da Apollinare (due esistenti completi non possono costituirne uno solo, mettendo così in crisi l'unità dell'Incarnato) viene risolto dalla cristologia alessandrina affermando l'unità dell'ipostasi divina di Colui che Nicea aveva definito *homooúsios* al Padre, Immagine sostanziale (cfr. *Eb* 1,3) che comunica la conoscenza, vero Dio che comunica la vita divina e immortale.

Questa polarità sottolinea la missione del *Logos* e l'Incarnazione (legge dell'*in*: *Logos* in *carne*).

NB. In Trinitaria le due polarità s'invertono: Antiochia e l'Occidente fondano il discorso sulla natura (Nicea), mentre Alessandria elabora il concetto di persona perfezionato dai Cappadoci (lettera del Costantinopolitano I dell'anno 382).

---

(122) È questa la linea giovannea (*Gv* 4,42; *1 Gv* 4,14) simile, generalmente, a quella delle lettere deuteropaoline (*1 Tm* 1,15; *Tt* 3,5-7; *2 Tm* 1,10) in alternativa alla presentazione del Salvatore finale (*1 Ts* 1,10; *Fil* 3,20; ma anche *Tt* 2,13). Vedi «*sózo*, ecc.» in *Grande Lessico del N.T.*, XIII, 583-593; mio articolo (citato alla nota 6), 354 s.

(123) SESBOUÉ, 109 s. È la teologia di Cirillo.

Benché le definizioni conciliari non rappresentino la fede « quotidiana » e normale delle comunità cristiane, ma solo il vaccino contro la malattia dell'eresia di un momento storico (124), è pur sempre importante vedere come le due polarità esprimono l'equilibrio raggiunto dalla teologia cristiana con dichiarazioni magisteriali solenni e infallibili.

1) La corrente antiocheno-latina si esprime in un secondo tempo:

* con Calcedonia (e Leone): doppia *homoousía* col Padre e con noi;
* col Concilio Lateranense del 649 e Concilio ecumenico Costantinopolitano III (125), propiziati dal coraggioso intervento del martire (confessore) Massimo (126).

2) Dopo Nicea (che, con un equilibrio più vicino agli occidentali, dichiara l'unica *homoousía* col Padre), la corrente alessandrina porta a due concili:

* Efeso;
* Costantinopolitano II.

Conclusioni

La cristologia, anche quella da tutti definita « classica », non è monoculare (imposta dalla divinizzazione, di matrice orientale), ma binoculare o bifocale (« Il vero è il tutto », come diceva Hegel).

Come si può vedere, la cristologia non nasce solo dall'esi-

(124) ID., 56-59; *D. Sp.*, 256. Nel volume di cristologia citato alla nota 3, Sesboüé può dedicare un capitolo III alle « Affermazioni senza concili ». È però strano che l'autore non riservi un capitolo all'apollinarismo, come invece fa A. AMATO, *Gesù il Signore*, Dehoniane, Bologna 1988 (cap. V), benché nel I di Costantinopoli tale eresia sia condannata soltanto con una parola, alla fine di un elenco di dieci denominazioni di eresie.

(125) SESBOUÉ, 210 ss.

(126) Vedi il già citato (nota 1) documento « Questioni di cristologia » della C.T.I. al n. 653 s.

del mondo (122), esercita la mediazione in quanto Teantropo, Verbo incarnato, essere unico (123), in unione di natura con Dio.

Egli è Verità in quanto Maestro, è Vita in quanto Santificatore. È il Ricapitolatore storico, il Risorto che dona lo Spirito, l'Adamo escatologico (definitivo) che perfeziona il primo.

§ XI - Costituzione ontologica del Salvatore

1) Ciò che Apollinare aveva considerato una seria difficoltà (due volenti liberi si contraddicono, non realizzando così la figura del Redentore) è superato dalla cristologia antiocheno-occidentale che afferma la duplice natura completa dotata di volontà libera, nella persona del Figlio incarnato, relazionalmente distinto dal Padre, mentre sottolinea la trascendenza di Dio e l'integra umanità del Cristo (legge dell'*et*: *homo assumptus* et *Deus*).

2) L'altro ostacolo prospettato da Apollinare (due esistenti completi non possono costituirne uno solo, mettendo così in crisi l'unità dell'Incarnato) viene risolto dalla cristologia alessandrina affermando l'unità dell'ipostasi divina di Colui che Nicea aveva definito *homooúsios* al Padre, Immagine sostanziale (cfr. *Eb* 1,3) che comunica la conoscenza, vero Dio che comunica la vita divina e immortale.

Questa polarità sottolinea la missione del *Logos* e l'Incarnazione (legge dell'*in*: *Logos* in *carne*).

NB. In Trinitaria le due polarità s'invertono: Antiochia e l'Occidente fondano il discorso sulla natura (Nicea), mentre Alessandria elabora il concetto di persona perfezionato dai Cappadoci (lettera del Costantinopolitano I dell'anno 382).

---

(122) È questa la linea giovannea (*Gv* 4,42; *1 Gv* 4,14) simile, generalmente, a quella delle lettere deuteropaoline (*1 Tm* 1,15; *Tt* 3,5-7; *2 Tm* 1,10) in alternativa alla presentazione del Salvatore finale (*1 Ts* 1,10; *Fil* 3,20; ma anche *Tt* 2,13). Vedi «*sózo*, ecc.» in *Grande Lessico del N.T.*, XIII, 583-593; mio articolo (citato alla nota 6), 354 s.

(123) SESBOUÉ, 109 s. È la teologia di Cirillo.

genza teologica (il Cristo dev'essere Dio) (127), ma anche da quella antropologica (il Cristo dev'essere un uomo vero e libero).

Così pure la soteriologia negativa, centrata sul Mistero pasquale, esige la formulazione di una cristologia dell'Uomo-Dio; quella positiva, orientata all'Incarnazione e alla vita terrena del *Logos*, porterà alla cristologia dello schema *Logos-sarx*.

Il tutto della trattazione teologica su Cristo non è dato soltanto né dalla cristologia tradizionale né, tanto meno, dalla cristologia dei concili.

ANTONIO CONTRI
Studio Teologico « S. Zeno » - Verona

(127) SESBOUÉ, 234 s; HARNACK, *o.c.*, 214 s.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14
C.c.p. 25662164
GENOVA

BRUNERO GHERARDINI, *Il laico - Per una definizione dell'identità laicale*; pp. 48, lire 1.500.

— La torre di Babele.
— Alle origini.
— Nell'uso paleocristiano.
— Per una identità laicale.
— ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

LA *RERUM NOVARUM*: 1891-1991
Il valore di una sapienza che vince il tempo e si fa storia

PARTE SECONDA

LA *RERUM NOVARUM* NELL'OTTOCENTO E NOVECENTO

Situazione allarmante sul tramonto del secolo

Verso la fine dell'Ottocento si profila la paurosa caduta dei valori: la parabola discendente dei valori umani si trova sul punto più basso, mentre al punto più alto si inarca la parabola dei mezzi tecnici. È una visione letteralmente ribaltata: i mezzi diventano il fine e il fine decade a livello di mezzo.

Drammatico paradosso! Il concetto di « valore » — inteso nel suo significato autentico di ciò che rende la convivenza possibile e degna —, derivato originariamente dall'ambito economico, veniva stranamente oscurato proprio dalla stessa rivoluzione industriale, che diventava l'anima dello sviluppo economico. E così i valori fondamentali, come la dignità umana, la libertà, la giustizia, l'amore, la verità, la pace, che sono i valori-chiave della vita e della convivenza umana, erano in netta fase di decadenza, provocata anche dalla concorrenza feroce, che regnava nella vita economica e professionale e che comportava un alto tasso di mancanza di coscienza: sfruttamento, sofferenza, miseria provocavano la disumanizzazione.

Il tema centrale è la questione operaia: è un problema sociale gravissimo, pieno di pericoli, che sembrava al punto da far scoppiare una rivoluzione di gigantesche proporzioni.

Dopo la Rivoluzione dei liberali, cioè quella industriale del 1780 e che assunse lineamenti chiari dal 1850, dopo la Rivoluzione che i socialisti minacciavano di fare e che realizzarono invece nel 1917, Papa Leone XIII capì che ci voleva una terza Rivoluzione, quella cristiana.

« La famosa enciclica *Rerum Novarum* — dice il parroco di Torcy al suo giovane confratello nel celebre romanzo *Il diario*

di un curato di campagna — voi la leggete tranquillamente col l'orlo delle ciglia, come una qualunque pastorale di Quaresima. Alla sua epoca, piccolo mio, ci è parso di sentire tremare la terra sotto i piedi. Quale entusiasmo! Ero, in quel momento, curato di Norenfontes, in pieno paese di miniere. Quest'idea così semplice che il lavoro non è una merce, sottoposta alla legge dell'offerta e della domanda, che non si può speculare sui salari, sulla vita degli uomini come sul grano, lo zucchero e il caffè, metteva sottosopra le coscienze » (1).

Una « preparazione » dagli spessori profondi. Le traiettorie negli anni del pre-enciclica Rerum Novarum

Il documento leoniano attende ancora che la ricerca storiografica metta in piena luce la sua contestualizzazione in riferimento, cioè, alle posizioni, che le chiese cristiane andavano assumendo. Non solo, si avverte anche l'esigenza critica di ricostruire, organizzandola, tutta la immensa tessitura di studi, esperienze, tentativi fatti in Europa e oltre oceano, per mettere in evidenza l'elaborazione delle varie risposte alla grave questione sociale.

La mappa, che si può disegnare, trova il suo punto di partenza nelle *lettere pastorali* dell'episcopato francese nel corso degli anni 1840 (2).

Di particolare rilievo alcuni presuli, in modo tutto speciale l'arcivescovo di Cambrai, P. Giraud, hanno focalizzato due grossi problemi, che riguardano le condizioni morali e religiose dei lavoratori dell'industria. Mentre, da un lato, rivendicano la necessità del riposo festivo nella prospettiva di santificare la domenica, dall'altro lato, chiedono sia una regolamentazione del lavoro minorile, al fine di assicurare una formazione religiosa dei fanciulli attraverso la regolare catechesi, sia una gamma di provvedimenti relativi al lavoro femminile, per tutelare la maternità ed impedire facili occasioni di immoralità.

Un'altra voce che, con viva sensibilità per la questione operaia, chiede giustizia, è il vescovo savoiardo di Annecy, Mons.

---

(1) BERNANOS G., *Diario di un curato di campagna.*

(2) DROULERS P., *L'episcopat devant la question ouvrière en France sous la monarchie de juillet*, in DROULERS P., *Il Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX*, Roma, Storia e Letteratura, 1982, pp. 215-244.

Rondu: indirizza al re Carlo Alberto un notevole documento dal significativo titolo *Mémoire sur le prolétariat* (3), in cui denuncia apertamente la pesante situazione degli operai, che vivono purtroppo come autentici schiavi, costretti ad una vera e propria rivoluzione, che può scoppiare in qualunque momento.

Grande pioniere della « questione sociale » è il vescovo di Magonza, Mons. W. E. Ketteler (1811-1877), autore del celebre saggio *La questione operaia e il cristianesimo*, che esce nel 1864 e, precisamente, tre anni prima della pubblicazione del *Capitale* di Marx (1867). Suoi interlocutori sono il liberale H. Schulze-Delitzsch e il socialista F. Lavelle, in quanto intende rispondere alle tesi da loro espresse sul problema operaio. Ketteler riscopre il compito vero della Chiesa verso i poveri: il cristiano, ma ancor più il vescovo, è particolarmente tenuto a « imitare il suo divino maestro nell'amore per le classi indigenti ». È un problema che va posto al centro della sua attenzione.

Da sottolineare che *accanto alla riflessione dottrinale prospetta l'organizzazione dell'azione sociale*: gli operai e gli artigiani devono unirsi in associazioni professionali, che sono la vera matrice del sindacalismo cattolico tedesco.

In un discorso, tenuto durante un pellegrinaggio di operai nel 1869 ad Offenbach, prospetta continuamente e concretamente la nascita dei sindacati, che ripensa in modo ancor più approfondito ed organico nella Confcrenza episcopale di Fulda, sempre nel 1869.

Sulla scia di Ketteler, altri due vescovi: Gaspard Mermillod (1824-1892), dal 1864 vicario apostolico, poi vescovo di Losanna e Ginevra; Enrico Edoardo Manning (1808-1892), dopo il 1865 arcivescovo di Westminster, in Inghilterra. De Gasperi li qualifica «i tre vescovi precursori» (4).

Il Mermillod, vescovo di Losanna e Ginevra, fu il primo presidente dell'Unione di Friburgo, denominata nel 1885 «Union Catholique d'études sociales et économiques ». Era un cenacolo, che riuniva una quarantina di studiosi di varie nazionalità: suo specifico impegno era l'approfondimento di problemi di economia sociale e del lavoro, ispirandosi al pensiero di Tommaso d'Aquino. L'Arcivescovo di Westminster, Manning, dopo scioperi e disordini, fece riassumere, in Inghilterra, 250 mila operai.

---

(3) GUICHONNET P., *Quelques aspects de la question ouvrière en Savoie à la veille de 1848* in *Rassegna storica del Risorgimento*, 42 (1955), pp. 305-319.

(4) DE GASPERI A., *I tempi e gli uomini che prepararono la Rerum Novarum*, Vita e Pensiero, Milano, 1984, p. 3.

Negli Stati Uniti spicca l'arcivescovo di Baltimora, Giacomo Gibbons: nel 1888 ebbe l'alto riconoscimento dei « Cavalieri del lavoro », organizzazione sociale per l'umanizzazione del lavoro.

Nell'Africa lontana l'apostolo di evangelizzazione sociale ha un nome ormai noto in tutto il mondo: card. Guglielmo Massaia (1809-1889), autore della Magna Charta di Assandabo (16 marzo 1854), dove sono fissati i principi di apostolato sociale per i missionari.

Particolare risalto merita il cattolico sociale tedesco, Emilio Keller (1828-1909), autore di *L'enciclica dell'8 dicembre 1864 e i principi del 1789*, pubblicato nel 1866. Fu un testo luminoso che ispirò l'azione sociale dei francesi Albert de Mun e Charles-René La Tour du Pin: il primo fondò l'« Oeuvre des cerches ouvriers », facendo conoscere le corporazioni cristiane a difesa dei lavoratori; il secondo spiegò ovunque la linea teorica e l'azione pratica delle « Corporazioni cristiane ». La riforma economica e morale del Keller faceva leva su due principi profondamente rinnovatori: la *proprietà non va soppressa,* ma *allargata,* diffusa il più possibile; piena libertà di riunione del capitale e del lavoro. L'enciclica « Quadragesimo anno » (15 maggio 1931) di Pio XI e i celebri « Radiomessaggi » (1941-1944) di Pio XII sono ancora lontani, ad una distanza di oltre sessant'anni, ma le loro intuizioni e il loro spirito sono già ben presenti. In prospettiva della soluzione della « questione sociale », grande rilievo assunse il card. Gioacchino Pecci (1810-1903), vescovo di Perugia: nella celebre « pastorale » del 1877 rivendica la dignità morale del lavoro, condannando il trattamento disumano e crudele dei fanciulli, occupati nelle industrie manifatturiere. Era già questo un significativo preludio della *Rerum Novarum.*

Significato di un approdo: punto di arrivo e di partenza

Appena eletto Papa, con l'enciclica *Inscrutabili,* del 21 aprile 1878, Leone XIII fa una profonda e vasta diagnosi dei mali della società di allora, ponendo come rimedio la dottrina cristiana.

L'anno seguente, sulla scia di questo programma, promulga l'enciclica *Aeterni Patris* (5) sulla filosofia cristiana, alla quale

(5) Questo documento — *Aeterni Patris* (1879) — è considerato non solo come l'inizio ufficiale del neo-tomismo, ma anche come l'apertura di una nuova epoca nella vita della Chiesa.

fanno seguito altre encicliche, che completano il piano dottrinale e pastorale di Papa Pecci.

Ecco in rapida rassegna: *Diuturnum* (1881), *Immortale Dei* (1885), *Libertas (1888)* (6), e *Sapientiae Christianae* (1889) sui diritti e doveri dei cittadini nella società moderna; *In plurimis* (1888) e *Testem benevolentiae* (1889) sulla morale e l'ascetica; *Arcanum* (1880) sul matrimonio cristiano; *Catholicae Ecclesiae* (1890) sulla schiavitù; *Providentissimus Deus* (1893) sugli studi biblici; *Rerum Novarum* (1891) e *Graves de communi* (1901) sui problemi economici sociali.

La trilogia, che caratterizza profondamente l'aspetto moderno del suo pontificato, sono l'*Aeterni Patris*, la *Rerum Novarum* e *Providentissimus Deus*.

Delle tre, poi, quella che spicca al di là delle altre è la *Rerum Novarum*.

Forse una certa intenzione era di recuperare protagonismo ed incisività per la Chiesa, nella società in crisi, in prospettiva meramente politico-sociale e pastorale.

De conditione opificum: è questa la denominazione ufficiale del documento del 15 maggio 1891, ma assolutamente dimenticata da un famosissimo « incipit », forse il più noto ed anche il più celebre tra gli interventi dell'età moderna e contemporanea.

Sotto un certo aspetto la *Rerum Novarum* è l'epilogo dottrinale e sistematico di un secolo di studi, di teorie, di esperienze: chiude un'epoca di interventi, di dibattiti, di presenze significative, che, pur avendo principi e obiettivi comuni in tutti i Paesi — è, infatti, un lungo lavoro di preparazione di cattolici italiani, belgi, svizzeri, inglesi, tedeschi, austriaci, statunitensi — tuttavia rivelano sul piano pratico notevoli differenze: c'è unità di dottrina e pluralità di tendenze e orientamenti.

Questa fitta schiera di uomini di pensiero e di azione, dotati di viva lucidità e di luminosa trasparenza nella percezione dei sotterranei mutamenti socio-culturali, provocati dalla rivoluzione industriale, e un mirabile svilupparsi di movimenti, guidati da pionieri di alta elevatezza umana e cristiana e ispirati dalle diverse scuole sociali, nate soprattutto in Francia e in Belgio (come quella di Liegi) costituiscono i veri precedenti

(6) Si potrebbe fare un'ottima riflessione sulla libertà religiosa, dall'enciclica «Mirari vos» al «Syllabus», da Gregorio XVI a Pio IX.

storico-dottrinali della *Rerum Novarum*: la carità assistenziale non è sufficiente, dev'essere preceduta e accompagnata dalla giustizia.

La dinamica della Chiesa si snoda affrontando, innanzitutto, non in modo astratto e aprioristico, bensì pensato e concreto la realtà storica, in tutto il suo complesso spessore.

Di riflesso le prime reazioni rimbalzano all'interno della base ecclesiale, sia tra laici, sia tra religiosi e clero.

Le « disumanità » di ogni forma stimolano l'iniziativa di autentici « precursori », il cui proposito ed impegno è la continuazione storica del messaggio religioso e sociale di Cristo. C'è poi la riflessione e l'approfondimento a livello sia sociologico, sia teologico, attraverso un lavoro di analisi e di sintesi nella prospettiva di una valida soluzione.

A conclusione giunge la parola autorevole del magistero ecclesiastico, sia attraverso le « lettere pastorali » dell'episcopato, sia per mezzo delle « encicliche » del magistero pontificio.

In Italia la situazione è un po' diversa. Si avverte che c'è un'attenzione molto limitata ai problemi emergenti e allo svolgersi delle vicende sociali: il giovane Stato italiano era intento a darsi una struttura e a consolidarsi, mentre la Chiesa avvertiva l'umiliazione e la pericolosità della soppressione del potere temporale del papato. Rapportata poi agli altri Paesi l'Italia era in ritardo sui tempi della rivoluzione industriale per la sua arretratezza economica.

Nello stesso periodo, in cui Mons. Ketteler svolge il suo prezioso apostolato in Germania, c'è in Italia la figura del vescovo di Crema, P. M. Ferré, una dei vescovi più solleciti ad occuparsi del problema operaio: mentre, però, il vescovo di Magonza aveva novità di notevole valore, il pastore di Crema è piuttosto su di un tono marcatamente paternalistico (7).

Non si deve, però, pensare che l'Italia sia terra bruciata: un valido contributo è il prezioso apostolato sociale degli scrittori de *La Civiltà Cattolica* con P. Liberatore, uno dei periti consultati nella preparazione dell'enciclica, P. Tapparelli, P. Curci ed altri, come si è già accennato. Un sicuro apporto ha dato l'« Opera dei Congressi », nata nel 1874, per tenere aperta la

(7) Cfr. CAMPANINI G., «Alle origini del movimento cattolico: tre discorsi agli operai (1863, 1864, 1866) del Vescovo di Crema, Pietro Maria Ferré» in *Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 25 (1990) pp. 71-95.

questione romana e la polemica intransigente contro lo stato liberale (8).

Da non dimenticare la figura e l'opera di Giuseppe Toniolo (1845-1918), docente di economia sociale nell'Università di Pisa, fondatore dell'« Unione cattolica per gli studi sociali in Italia » (1889) e, in seguito, della « Rivista internazionale di scienze sociali » (1893). Lo stesso Leone XIII, parlando al Toniolo che gli riferiva sull'« Unione Cattolica per gli studi sociali in Italia », così si espresse: « Si preparino, lavorino, la Chiesa ne ha bisogno di questi studi. E noi vagheggiamo più cose, più cose in ordine al movimento sociale cristiano. Prepariamo un atto, un atto che dimostri l'efficacia della Chiesa in ordine ai loro studi » (9).

Un breve cenno ad un ultimo elemento dentro la cornice della dinamica della Chiesa, per avere il quadro completo: l'anticlericalismo. Esso confuse e poi capovolse le idee: confuse le idee, mettendo da parte il Vangelo, che diceva talvolta di venerare, poi, associando Chiesa e Stato Pontificio, capovolse la religione stessa, invocando il dio del progresso e dei lumi. E l'anticlericalismo proclamò che la Chiesa era la tenebra e il terrore del passato. Per gli anticlericali, il cattolicesimo era morto da un pezzo, o boccheggiava come un pesce fuor d'acqua; era un mito del passato. Ecco le sfumature del laicismo (10) e del liberalismo.

Tenendo unicamente presente la realtà di questa dinamica interna della Chiesa, si può formulare un giudizio equilibrato e sicuro circa la « tempestività » degli interventi pontifici.

La *Rerum Novarum* è un intervento sociale, che appare tardivo, ma che è, invece, *punto di arrivo e di partenza.*

---

(8) GAMBASIN A., *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Contributi per la storia del Cattolicesimo sociale in Italia,* Roma, Università Gregoriana, 1958. Cfr. GAMBASIN A., «L'utopia sociale nei Congressi cattolici, prima della Rerum Novarum», in *Religione e società dalle riforme napoleoniche all'età liberale,* Padova, Liviana, 1974, pp. 171-216.

(9) TONIOLO G., *Democrazia cristiana, istituti e forme,* Città del Vaticano, 1951, nota 173.

(10) Cfr. *Il laicismo,* Lettera dell'Episcopato italiano al clero, 25 marzo 1960. Più che un'ideologia formalizzata, il laicismo è una forma di mentalità prevalente, che attraversa e determina tutte le ideologie moderne (ed anche il riflusso post-ideologico). Si tratta di un documento del 1960, un'epoca in cui il problema della laicizzazione non si affacciava ancora alla coscienza comune. La lettera dei vescovi italiani sul laicismo è un documento di grande importanza, al punto che *il Card. Giuseppe Siri,* allora presidente della Cei, volle che fosse controfirmato da tutti i presuli singolarmente; cosa che puntualmente e serenamente avvenne. Cfr. AA.VV. *Anticlericalismo,* Istituto Prop. Libr., Milano, 1954.

Enciclica « profetica e presaga dell'insorgente processo sociale dei tempi » (11)

Il profilo del profeta. Il profeta è, anzitutto, uomo di fede: non solo predica la fede, ma la vive senza perdere mai la speranza. Sa leggere nella trama degli eventi il disegno di Dio: sa cogliere i segni dei tempi e sa interpretare il senso religioso delle vicende umane.

È impegnato a ricondurre la religione alle sue primitive sorgenti, smascherando complicità e denunciando compromessi.

Perciò il profeta è capace di ascoltare la Parola di Dio con un appassionato impegno di fedeltà. È un uomo concreto e sensibile alle tensioni e problematiche del momento.

È aperto alle novità di Dio e della Storia.

È un rivoluzionario non creando idee nuove, ma sapendo ascoltare di nuovo la perenne parola di Dio.

Rivoluzionario di fronte agli uomini, il profeta è, in realtà, silenzioso di fronte a Dio, in posizione di ascolto (12).

Leone XIII è il profeta in senso biblico! Messaggero di speranza nelle ore più buie del secolo disperato, il 15 maggio 1891 pubblica la *Rerum Novarum*: un vegliardo ringiovanisce la Chiesa e la società. In questo documento di coraggio missionario c'è la « riscoperta dei poveri », che va affrontata non solo con la carità, ma prima di tutto con la giustizia: essa « non divide le classi, ma le unisce ed affratella ». La prima esigenza imposta dalla Religione è la pratica della giustizia. È l'avverarsi del biblico « pauperes evangelizantur » (13). Colpisce il messaggio profondo, sempre attuale, inquietante per la sua forza di convinzioni. A partire da questo caposaldo, che è la *Rerum Novarum*, l'insegnamento sociale della Chiesa « è costante — annota Giovanni Paolo II — perché si mantiene identico nella sua ispirazione di fondo, nei suoi principi di riflessione, nei suoi criteri di giudizio, nelle sue basilari direttrici di azione e

(11) Questa è la definizione della *Rerum Novarum*, data da Papa Pacelli, Pio XII, nel Radiomessaggio di Pentecoste 1941, celebrativo del 50° del documento di Leone XIII.

(12) Cfr. MAGGIONI B., *I profeti d'Israele*, Ed. Paoline, Roma, 1984. Cfr. BEAUCAMP É., *I profeti d'Israele*, Ed. Paoline, Roma, 1988. Cfr. RAVASI G., *Antico Testamento*, Piemme, Casale Monferrato, 1991, pp. 101-140.

(13) Vangelo di *S. Matteo*, XI v. 5.

soprattutto nel suo vitale collegamento col Vangelo » (14). Il documento leoniano rivela soprattutto l'esigenza di fare storia, di stare nella storia per modificarla, dove è necessario, e permearla dello spirito evangelico: « la Verità vi farà liberi » (15). La storia « non è semplicemente il succedersi dei giorni, delle ore, degli anni, e non collima neppure col concetto di sviluppo e di evoluzione. Esiste una storia solo dove esiste una libertà » (16).

Il documento leoniano si snoda su tre direzioni: una « retrospettiva », una « attuale », una in « prospettiva di futuro »; quest'ultima è la più carica di significato, perché tutta la vita è fatta di un credito al futuro: la *Rerum Novarum*, infatti, è il germe fecondo da cui si svolse la dottrina sociale cattolica, è il primo documento specifico del magistero sociale della Chiesa, la « Magna Charta » di un secolare sviluppo.

Leone XIII è il primo Papa dell'Ottocento a non nutrire più nostalgie per un assetto politico, dominato da monarchie e imperi.

È il primo Papa che si sente libero da ogni peso di potere temporale.

È il primo Papa che si trova di fronte all'Europa, che ha cambiato volto: la rivoluzione industriale ha messo in discussione situazioni secolari, creando una pesante atmosfera di panico sociale.

Egli, però, non contrappone un polo laico e un polo cattolico, perché non ha senso e in questa direzione la religione non vuole essere il gendarme della moralità, ma piuttosto vuole porsi come ispiratrice di una concezione superiore dell'uomo e della sua vita.

La genialità di Leone XIII sta appunto nel difficile disegno di dominare e mediare l'età liberale e i nuovi tempi del socialismo dentro un'ispirazione sicuramente ed autenticamente evangelica. Di fronte al mondo sconvolto dai contrasti e dagli antagonismi di classe Papa Pecci indica la via della pacificazione sociale e del progresso civile, ponendosi al di là e al di sopra delle due pericolose ipotesi di soluzione, che allora dominavano il campo: quella liberista e quella marxista. Il Van-

(14) «*Sollicitudo rei socialis*», 1987, n. 3.
(15) Vangelo di *S. Giovanni*, VIII, v. 33.
(16) KASPER W., *Gesù il Cristo*, Brescia, 1975, p. 67.

gelo non è una tecnica, né una ideologia: è un'ispirazione che viene dall'alto. Con la *Rerum Novarum* si apriva così un capitolo decisamente nuovo della storia politica e sociale nel mondo.

I grandi temi del documento leoniano

Leit-motiv, l'uomo e la sua centralità: la persona, una costante nel magistero sociale della Chiesa. Il discorso sull'uomo rivela un aspetto di fondamentale continuità: a partire dalla *Rerum Novarum* è come un filo d'oro che concatena tutto l'insegnamento sociale della Chiesa fino alla « Centesimus Annus ».

Il « manifesto » dei Padri della Chiesa, tematizzato scultoreamente da Ireneo — *gloria Dei homo vivens* — è l'essenza dell'umanesimo biblico della teologia genesiaca dell'immagine per la somiglianza.

Nell'arco di un secolo — 1891-1991 — la concezione antropologica ha subìto accentuazioni diverse, perché inscritta in diverse contestualizzazioni dell'incessante fluire delle vicende umane, ma la verità di fondo è costante: l'uomo persona, cioè un essere sociale per natura. Ogni singolo essere umano avverte un'esigenza insopprimibile a tessere i suoi rapporti con gli altri e un inestinguibile anelito verso Dio. Ogni persona umana, nella più profonda interiorità di se stessa, è un'invocazione di Dio. Si direbbe che Dio creando l'uomo abbia lasciato qualcosa di sé nell'intimo della creatura umana.

Il profeta ha una triplice missione: *denunciare il male, annunciare la verità, anticipare il futuro* (17).

Leone XIII fa sua questa metodologia. Egli è critico nei confronti della società di allora.

a) Le pagine in cui *denuncia* l'ingiustizia disumanizzante del suo tempo sono particolarmente forti ed incisive. Va sottolineato che il suo criterio di giustizia — in base al quale giudica il proprio tempo e ne denuncia le contraddizioni — non è mutuato dall'uomo o dal sistema vigente, ma da Dio. Nella denuncia delle « novità » (« Rerum novarum cupidine ») puntualizza, mettendole a nudo, le seguenti contraddizioni:

(17) Cfr. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II *Centesimus Annus*, con introduzioni e analisi storica di Mons. Franco Biffi, Piemme, Casale Monferrato, 1991, pp. 5-6 e ss.

la *vertigine,* causata dall'*ardente brama di novità,* che abbraccia circa quattro secoli di pensiero e di attività umana dal 1400 al 1800.

Il *conflitto sociale* fra padroni ed operai con la constatazione dell'accumulo della ricchezza nelle mani di pochi, accanto alla miseria di una moltitudine immensa.

La nuova schiavitù: il lavoratore dell'industria è ridotto praticamente alla condizione di uno schiavo dell'era pagana.

I falsi profeti: le due ideologie — liberalismo capitalista e socialismo collettivista — che hanno accompagnato la rivoluzione industriale con tutte le gravissime conseguenze, ad ogni livello.

Il *tradimento dei cristiani,* cioè di quelli che hanno ribaltato la scala dei valori, tollerando la brutale disumanizzazione della vita economico-sociale: fingono di non vedere lo sfruttamento delle donne e dei fanciulli, mentre non avvertono (di proposito) il grido di questa sterminata moltitudine di defraudati della propria mercede, dovuta per giustizia.

b) L'*annuncio della verità*: è un messaggio propositivo, che si presenta come un trittico, di cui ciascun elemento si proietta a sua volta su di un nuovo trittico.

Infatti le *tre forze,* chiamate a concorrere alla composizione della grave questione operaia, sono: la *religione,* lo *Stato,* le *associazioni professionali.*

La *religione* — per Leone XIII la questione operaia è anzitutto una questione morale! — può dare un contributo determinante se tutti — sia padroni, sia operai — torneranno a praticare sinceramente tre virtù fondamentali: giustizia, amicizia, fraternità.

Lo *Stato* deve farsi promotore e realizzatore del bene comune; deve avere una particolare attenzione per i lavoratori, da realizzare in sei precisi campi d'intervento, elencati dal documento leoniano.

Le associazioni professionali vanno responsabilizzate, senza alcun rimpianto per le corporazioni. Compiacimento per il fiorire dei sindacati operai. La solenne, inequivocabile *proclamazione del diritto naturale di associazione*: diritto naturale significa universale, inviolabile, indeclinabile.

Anzi l'uomo ha diritto ad organizzarsi liberamente secondo

le proprie convinzioni, anche religiose, e ad amministrare in modo autonomo le proprie associazioni: è la « *duplice libertà sindacale* ». Atteggiamento positivo dello stato e sussidiarietà dinamica.

c) L'anticipazione del futuro, o presagio di futuri sviluppi.

Rerum Novarum: embrionale « Carta dei diritti socio-economici » della persona: dal diritto al rispetto della propria dignità, al diritto alla famiglia; dal diritto alla proprietà privata, al giusto salario, sino al diritto alla collaborazione. In sostanza, c'è, *embrionale, la prospettiva di un passaggio significativo dalla conflittualità alla partecipazione.* La *Rerum Novarum* di Leone XIII è un documento carico di futuro: il suo messaggio si è perpetuato; i suoi successori lo hanno ripreso e rinnovato secondo le nuove situazioni.

* * *

P.S.

È doveroso ricordare il Convegno ecclesiale regionale, tenutosi nel marzo scorso a Genova sul tema *Cento anni dalla « Rerum Novarum »*.

Il Card. Giovanni Canestri ha aperto i lavori del Convegno riandando al magistero sociale del suo immediato predecessore, il Card. Giuseppe Siri, raccolto in due volumi, dal significativo titolo *La strada passa per Cristo.*

L'eminentissimo Pastore ha poi definito « veri apostoli della dottrina sociale della Chiesa » i Vescovi Salvatore Magnasco (il quale nel 1891 ha voluto tracciare un vibrato ed entusiastico commento dell'enciclica leoniana con una precisa « lettera pastorale » ai suoi fedeli), Tommaso Reggio ed il Card. Carlo Dalmazio Minoretti.

Il Card. Canestri ha proseguito con una nutrita sintesi, rievocando le figure più prestigiose della Chiesa genovese, che prima della *Rerum Novarum* si erano distinte per l'attenzione e l'impegno al sociale, come via di evangelizzazione e di promozione umana, dal Vescovo Antonio Maria Gianelli di Bobbio (e oggi sulla gloria degli altari!) a Francesco Montebruno, da Agostino Roscelli a Eugenio Fassicomo ed a Giuseppe Frassinetti.

V. ROLANDETTI

MARK TWAIN: ANTESIGNANO DEGLI ANTI-CULTI

Nell'ottobre del 1865, una decina di giorni prima di lasciare la casa natale di Hannibal nel Missouri, Mark Twain scrisse una lettera al fratello Orion dalla California, dove allora si trovava, confessandogli che le sue ambizioni infantili si alternavano tra il farsi predicatore e il diventare pilota di vapore. La prima scelta gli si mostrò subito impossibile per la mancanza dei « necessari ferri del mestiere — la fede » (1) ed in un'altra occasione aggiunse che « da giovane riteneva questo un mestiere sicuro perché certo garantiva al predicatore di evitare il rischio della dannazione » (2). Pur non realizzando il suo sogno di fare il predicatore, spesso trattò di religione nelle sue conferenze e ne scrisse in molti racconti.

Twain visse in un periodo di incredibile crescita di nuovi movimenti religiosi negli Stati Uniti — Mormoni, Avventisti, Scientisti, Testimoni di Geova, Spiritualisti infatti sono tutti nati e si sono sviluppati negli Stati Uniti proprio durante la sua adolescenza. Dal primo libro, *The Innocents Abroad*, sino all'ultimo, *Christian Science*, Twain ridicolizzò la religione istituzionalizzata ed in aggiunta si diceva particolarmente colpito dai docenti di religione che parevano spinti solo da interessi materialistici. Pur criticando e mettendo in ridicolo tanto le vecchie quanto le nuove religioni, egli fu però particolarmente avverso a queste ultime, agli Scientisti in particolare, poiché attiravano adepti con asserzioni fasulle e poiché i loro capi altro non erano se non ciarlatani. È comunque da sottolineare che raramente mise in discussione la sincerità dei singoli convertiti. In ogni caso, il suo essere fra i primi anti-culti (per le sue osservazioni su Mormoni e Scientisti), è da addebitarsi anche ad una disillusione verso i movimenti religiosi con i quali si trovò in contatto nei suoi primi diciott'anni a Hannibal, e più tardi alla sua incapacità di trovare un accettabile sostituto della fede perduta.

---

(1) JUSTIN KAPLAN, *Mr. Clemens and Mark Twain* (New York: Simon and Schuster, 1966), p. 14.

(2) ALBERT BIGELOW PAINE, *Mark Twain: A Biography* (New York: Harper, 1912) I: 84.

Quando Twain nacque, nel 1835, Hannibal era un sonnolento villaggio situato lungo la grande strada del fiume Mississippi. Pur avendo tutte le caratteristiche di una cittadina di provincia, non fu tuttavia immune da influenze esterne, proprio per la sua posizione sul fiume (attraversò addirittura un periodo di fede nel destino manifesto, nell'espansione ad ovest nonché nella speranza di una nuova Gerusalemme).

La madre di Mark Twain era metodista praticante ed il padre un libero pensatore, agnostico, (3) e sino a dieci od undici anni egli frequentò la Methodist Sunday School presso la Old Ship di Zion Church a Hannibal.

Pur essendo la madre una assidua praticante, ella tuttavia non disdegnava lo Spiritualismo, credeva nei sogni, nelle visioni, nei presagi e nel soprannaturale. Quando Twain ebbe circa undici anni, madre e sorella si convertirono al Presbiterianesimo, con i conseguenti dogmi calvinistici di inferno e dannazione. Questo mutamento in famiglia poté ben avere influenzato le sue teorie religiose, soprattutto perché la madre rimase tollerante ed il padre continuò ad essere scettico nei confronti di qualsivoglia fede.

Proprio durante questo periodo, Twain venne a contatto con nuovi movimenti religiosi. Egli ricordò di avere visto nel 1844 alcuni seguaci di William Miller, addobbati con gli abiti « ascensionali », riuniti lungo le rive del Mississippi davanti a Hannibal, prepararsi per il giorno del giudizio (4).

Nel 1845, ed ancora nel 1852, Twain fu testimone di una crociata Cambellita, partita da Hannibal, ed assistette anche ad alcune prediche di Alexander Campbell (5). Egli più tardi scrisse che la rinascita del movimento di Campbell « attirava moltissime anime — tutte tranne la mia — » e che i convertiti « diventavano peccatori nell'arco di una settimana » (6).

---

(3) For an excellent review of Mark Twain's life in a religious setting see, JOHN Q. HAYS, *Mark Twain and Religion, A Mirror of American Eclecticism* (New York: Peter Lang, 1989).

(4) DIXON, WECTER, *Sam Clemens of Hannibal* (Boston: Houghton-Mifflin, 1952), p. 89.

(5) CHARLES NEIDER, ed., *The Autobiography of Mark Twain* (New York: Harper, 1959), p. 91.

(6) VICTOR DOYNO, ed., *Mark Twain, Selected Writings of An American Skeptic* (Buffalo: Prometheus Books, 1983), p. 4.

A partire dal 1849 lo Spiritualismo — che Twain citava come « religione da giungla » — iniziò a far proseliti a Hannibal, al punto che nel 1852 il giornale locale scrisse che « più o meno ogni famiglia conta due o tre medium ...» (7). Nel 1850, per sua volontà, Twain ebbe un incontro con un ipnotizzatore:

> « Sam affermò di essere stato spinto dall'invidia verso una persona, il cui nome rispondeva paradossalmente a "Campagnolo di Città", che, avendo dato prova di essere un buon soggetto da ipnosi, proprio grazie a ciò godeva di grande rispetto. Sam si ripromise di apparire, simulando, miglior soggetto. Il dottor Humphrey Peak aveva ottima fama di scettico dell'ipnotismo. Sam, fingendosi sotto effetto ipnotico, raccontò particolari dettagliati di un discorso che gli era accaduto di stare ad ascoltare a casa del dottore ed in tal modo riuscì a convincerlo delle proprie capacità. Il fatto di avere deliberatamente indotto un rispettabile scettico quantomeno a dubitare influenzò sicuramente Sam ». (8)

In aggiunta, Twain aveva uno zio Universalista e, parlandone, si riferiva a lui come all'uomo migliore che avesse mai conosciuto. Intorno al 1850, sul giornale cittadino vennero riportati alcuni dibattiti pubblici tra ministri presbiteriani e convertiti universalisti. Certamente Twain, soprattutto da quando lavorò come cronista presso il giornale locale, guardava con occhio distaccato agli eventi accaduti nella sua adolescenza. Viveva in una società pluralistica e nella sua famiglia varie erano le convinzioni religiose, per cui non ci sorprende scoprirlo miscredente non appena fuori dall'influenza familiare (9).

Mark Twain e il Presbiterianesimo

Quando Mark Twain lasciò Hannibal nel 1853 (aveva allora diciotto anni) per andare a fare il tipografo a St Louis, egli fu per così dire esposto alle idee illuministiche di Thomas Paine, assolutamente incompatibili con quelle del Calvinismo giovanile. Per la prima volta si trovò ad affrontare tesi in favore del Deismo nonché logiche dissertazioni sull'irrazionalità delle scrit-

---

(7) WECTER, p. 90.

(8) DOYNO, pp. 5-6.

(9) ALEXANDER E. JONES, «Heterodox Thought in Mark Twain's Hannibal», *Arkansas Historical Review*, X (Spring 1951), pp. 244-57.

ture (10). L'incontro di Paine con Twain ebbe quindi un impatto significativo sul suo orientamento religioso al punto tale che, ancor oggi, un gruppo conosciuto come "Ateisti Uniti", di Sherman Oaks in California, pubblica un opuscolo nel quale Paine e lo stesso Twain vengono citati a supporto della difesa dell'ateismo.

Ancora, la maggior parte degli scritti giovanili di Twain tradiscono la sua formazione protestante, con i pregiudizi ad essa legati, e, pur divenendo sempre più scettico, egli mostra comunque un costante desiderio di religione: si sa per esempio che, nel suo primo viaggio in Europa, una volta si dedicò alle preghiere serali e che in alcune occasioni recitò il "benedicite" a tavola. Come molti razionalisti del tempo, egli si interessò ai vari sistemi religiosi che tentavano di « dimostrare » l'esistenza degli spiriti con l'aiuto di metodi razionali. A questo proposito si sa che nel 1861 fece visita ad un chiaroveggente a New Orleans, ripromettendosi di tornare, che incontrò un frenologo e che incoraggiò sua moglie a farsi vedere da qualche ipnotizzatore per trattamenti medici (11).

Nel 1860, poco prima di partire per il Nevada, Twain entrò nella Loggia Massonica di St Louis. Ciò potrebbe essere stato determinato non solo dai benefici sociali che la Massoneria comporta, ma anche dal suo accostamento al Deismo (12). Da un lato, negli Stati Uniti dell'Ovest, usava parole di critica nei confronti del credo religioso della sua famiglia, dall'altro rassicurava sua madre della « prodigiosa » fede e della assoluta moralità dei cittadini di Carson City. Giunto a San Francisco, Twain mise a confronto il Presbiterianesimo degli anni giovanili con lo Spiritualismo, che stava allora facendo proseliti in California. Satireggiava i Presbiteriani e difendeva gli Spiritualisti:

> «"Noi freddi Presbiteriani" che "ci alziamo la domenica mattina, ci bardiamo e con allegrezza ci dirigiamo al centro"; sprofondiamo "nella solennità ed entriamo in Chiesa"; stando in piedi "chiniamo la testa e ci accostiamo al libro degli inni posato sul banco mentre il pastore prega"; ancora rimanendo in piedi ascoltiamo le voci del coro "a pagamento"; controlliamo bene "nel libro degli inni i versi per evitare di dimenticare qualche strofa"; durante la predica sediamo "silenti e gravi"; ma furtivamente "contiamo candele e cerchiamo farfalle"; afferriamo

(10) MINNIE M. BRASHEAR, *Mark Twain Son of Missouri* (Chapel Hill, North Carolina: University of North Carolina Press, 1934), pp. 162-3, 245.

(11) DOYNO, p. 10.

(12) HAYS, p. 24.

"berretti e cappelli appena la benedizione inizia"; e ci precipitiamo fuori non appena "è finita"; ...Certo non ci vedrete mai, noi Presbiteriani, farci in quattro per la religione». (13)

In altre occasioni Twain satireggiò gli Spiritualisti, ma l'iniziale confronto tra Spiritualismo e Presbiterianesimo dimostra la sua crescente esitazione a preferire movimenti religiosi stabiliti a quelli nuovi, semplicemente perché i primi erano rispettabili e appunto da tempo accettati. Questo lo si afferma anche perché nel 1895 il periodico spiritualista *Light* affermava che:

> «Mark Twain può in verità risultare molto serio; e talvolta sembra essere serio proprio sull'occulto. Il suo ultimo racconto apparso su "Harpers" è molto chiaro e convincente. Ne riportiamo le linee essenziali». (14)

L'implicazione è che Twain credesse negli spiriti. (Un esempio più recente di testo che sostiene la tesi delle esperienze psichiche avute da Twain è: *Noted Witnesses for Psychic Occurrences* (Boston: Boston Society for Physic Research, 1928, pp. 189-92).

Nel 1869, dopo aver trascorso qualche tempo all'ovest e dopo il viaggio in Europa, si fidanzò con Olivia e per un certo periodo cercò di riacquistare una «fede semplice». Twain si ripromise addirittura di «non toccare più liquori», «cercare ovunque la bontà» e «essere Cristiano» (15). Dotato intellettualmente, egli però si scoprì carente nella sfera emozionale. Annotò che sebbene pregasse «notte e giorno, in macchina e dovunque, venti volte al giorno», la «rivelazione, l'emozione religiosa... *non* verrà» (16). Ancora, sembrava sincero nelle sue intenzioni e non ebbe segreti per Olivia, ma infine prevalse l'amore per lei e non certo la fede della sua giovinezza. Anzi affermò che trovava difficoltà nel recuperare una fede poiché «è in contraddizione con il mio intelletto» (17), argomento cui avrebbe fatto ricorso mille volte nella vita.

---

(13) MARK TWAIN, «Reflections on the Sabbath», *The Washoe Giant in San Francisco*, Franklin Walker, ed., (San Francisco: George Fields, P.S. 1302.23w3 1938), pp. 133-4, as quoted in Hays, pp. 29-30.

(14) Editorial, *Light* (Nov. 9, 1895); 537.

(15) MARGARET SANBORN, *Mark Twain: The Bachelor Years* (New York: Doubleday, 1990), p. 410.

(16) *Ibid.*, p. 417.

(17) PAINE, I: 411.

Alla fin fine, forse, la migliore indicazione del suo atteggiamento verso il Presbiterianesimo è rappresentata dal personaggio *il Boss*, in *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*, il quale mirava a fondare un nuovo sistema religioso in cui ogni Cristiano potesse ritrovarsi.

Giunse anche ad affermare:

> « Avrei potuto dare la preferenza alla mia setta e fare di ciascuno un Presbiteriano... ma ciò sarebbe stato un affronto alle leggi di natura: gli istinti e le necessità spirituali sono varie quanto i nostri appetiti, la struttura fisica e i lineamenti, ed un uomo può definirsi al massimo, dal punto di vista morale, quando è dotato di un abbigliamento religioso la cui forma, misura e colore meglio si addica alla struttura spirituale, alle intime sfaccettature, nonché alla statura dell'individuo che lo indossa ». (18)

Quindi Twain si convinse, perlomeno nel 1889, anno in cui scrisse *Connecticut Yankee*, che il Presbiterianesimo non si adattasse ad alcun bisogno religioso e spirituale. Questo probabilmente spiega il motivo per cui, lungo tutta la vita, egli continuò a ricercare ed a studiare i diversi movimenti religiosi con i quali entrò in contatto, anche se, a dire di sua figlia Clara, egli « non frequentò mai una chiesa se non per obbligo » (19). Ciò potrebbe spiegare la di lui persistente confusione circa i modi conflittuali con cui ciascuno di questi movimenti religiosi guardava al mondo.

Mark Twain e il Mormonismo

Al tempo della nascita di Twain i Mormoni avevano stabilito il loro quartier generale lungo lo stato di Independence, e quando egli ebbe quattro anni la maggior parte dei Mormoni risalì il fiume verso la nuova città chiamata Navoo, nell'Illinois. Sette anni dopo essi si spinsero verso il Grande Bacino. È comunque assai probabile che Mark Twain avesse sentito parlare dei Mormoni prima del 1861, anno in cui visitò Salt Lake City, andando a Virginia City con suo fratello Orion che

(18) MARK TWAIN, *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court* (New York: Signet, 1988), p. 64.

(19) CLARA CLEMENS, *Awake to a Perfect Day* (New York: The Citadel Press, 1956), p. 61.

aveva appena ricevuto l'incarico di Segretario Territoriale. Dopo il successo di *The Innocents Abroad*, Twain pubblicò un resoconto dei suoi viaggi all'ovest in *Roughing It* del 1872. Le pagine del libro, nelle quali egli racconta della sua visita allo Utah, sono tra le sue opere più interessanti. In un certo senso, Twain trasse vantaggio dal fatto che il Mormonismo fosse soggetto popolare a causa della pratica della poligamia e che i libri scritti da coloro che avevano visitato Salt Lake City e ne avevano trattato con estrema peculiarità, si vendessero bene. E ancora Twain ironizzò sul modo melodrammatico in cui i Mormoni erano ritratti nella letteratura popolare. Per esempio, a proposito degli «Angeli della Morte», elemento importante per ogni testo loro dedicato, egli scrisse:

> «Mezz'ora o un'ora più tardi cambiammo i cavalli e cenammo con un Mormone, meglio, con un "Angelo della Morte". Gli Angeli della Morte, a quanto ne so io, sono Mormoni che vengono allontanati dalla Chiesa e che hanno il compito di far scomparire i cittadini sgraditi. Ho sentito parlare molto di questi Angeli della Morte, dei loro misteri, di fatti di sangue di cui si sono macchiati e quando mi sono recato nella casa di uno di questi, avevo i brividi. Ma, a dispetto di tutte queste storie, egli non era altro che un chiassoso, volgare, offensivo vecchio furfante! Dell'omicida avrebbe potuto al massimo averne la patente, ma riuscireste a farvi un'idea di un angelo privo di dignità? Potreste immaginarlo in abiti sporchi e senza ali? Arrivereste a pensarlo con una risata cavallina ed una spavalderia da bucaniere?» (20).

Riguardo alla poligamia, argomento molto richiesto in questo genere di trattati, Twain scrisse:

> «Ci fermammo a Salt Lake City solo due giorni e comunque non avemmo tempo per meglio documentarci sulla poligamia. Dovemmo far riferimento alle solite statistiche per richiamare l'attenzione dell'opinione pubblica ancora una volta sull'argomento. Io ero fermamente intenzionato a farlo. Con la boriosa sufficienza della giovinezza, morivo dalla voglia di cacciarmici dentro a capofitto e di essere io ad attuare la grande riforma — sino a che non vidi le donne dei Mormoni. Ne fui toccato. Il mio cuore fu più saggio del mio cervello. Mi infiammai per queste povere, derelitte e patetiche persone ed in me comparve un sentimento più generoso. Mi dissi, "No — l'uomo che sposa una di esse ha compiuto un atto di carità cristiana che gli merita

(20) MARK TWAIN, *Roughing It* (New York: Signet, 1980), p. 90.

un caloroso applauso dell'umanità, non una cruda censura — e l'uomo che ne sposa sessanta ha profuso generosità a piene mani, al punto tale che il popolo americano dovrebbe stare a capo scoperto in sua presenza e venerarlo in silenzio"». (21)

Certamente Twain fu critico anche verso il Mormonismo, in particolare verso la « Bibbia Mormone », che egli definì « cloroformio a caratteri di stampa » (22) aggiungendo che: « Se questo libro è stato composto da Joseph Smith, è davvero un miracolo poiché non lo ha fatto addormentare mentre lo scriveva, in ogni caso » (23). E quindi concluse:

«La Bibbia Mormone è alquanto stupida e noiosa da leggere ma non vi è vizio o peccato nei suoi insegnamenti. Il suo codice morale è ineccepibile — è semplicemente una brutta copia del Nuovo Testamento e non le si deve dare alcun credito ». (24)

In aggiunta, in due appendici, Twain incluse « Brief Sketch of Mormon History » e «The Mountain Meadows Massacre », in cui non compare l'humor e il sarcasmo così evidenti nel testo principale. È proprio qui che si rivela l'atteggiamento di Twain verso le religioni più organizzate: tutte contengono alcune verità, ma nessuna di esse è ciò che si propone di essere.

La pubblicazione di *Roughing It* di Twain fornì materiale al giovane Arthur Conan Doyle, circa 15 anni più tardi, quando scrisse il suo primo racconto intitolato *A Study in Scarlet*, che costituì una variazione del melodramma mormone e la prima storia in cui comparve Sherlock Holmes. Nell'arco di anni sono stati molti i "pastiche" con Sherlock Holmes [tra i più famosi, ricordiamo: «The House Surgeon » di Rudyard Kipling, in *Actions and Reactions* (New York: Doubleday, Page & Company, 1909), pp. 281-322; «The Stolen Cigar Case » di Brett Hart in *Condensed Novel New Burlesques* (Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1902), pp. 37-62; «The Case of the Two Collaborators » di J.M. Barrie, nel *Memories and Adventures* (London: Hodder and Stoughton, 1924), pp. 102-5, di Arthur Conan Doyle; *The Club of Queer Trades* (London: Chatto & Windus, 1902) di G. K. Chesterton; ed uno dello stesso Twain intitolato *The Double Barreled Detective Story* (London: Chatto & Windus,

(21) *Ibid.*, p. 97.
(22) *Ibid.*, p. 102.
(23) *Ibid.*
(24) *Ibid.*, p. 110.

1902)]. Tuttavia, le più interessanti descrizioni delle tecniche usate da Sherlock Holmes appartengono ad autori che hanno inteso dedicarsi alla narrativa per portare avanti il loro credo religioso o magico. Nella maggior parte dei casi questi autori tentano di trovare un'alternativa alle soluzioni dello Sherlock Holmes di Arthur Conan Doyle, che giunge ad esse attraverso deduzioni razionali. Ironicamente, Conan Doyle abbracciò lo Spiritualismo, almeno per la prima volta, proprio nel periodo in cui scrisse *A Study in Scarlet* e certamente credeva che lo Spiritualismo potesse essere dimostrato con mezzi razionali. Mentre si trovava in California, Mark Twain si occupò di Spiritualismo, cui faceva riferimento come ad una « religione da giungla ». In ogni caso furono creati personaggi come alternative religioso/magiche a Sherlock Holmes da autori quali: G. K. Chesterton, «The Absence of Mr Glass », in *The Wisdom of Father Brown* (New York: John Lane Company, 1914) pp. 9-33, in cui padre Brown, un prete cattolico, scopre l'assassino per mezzo di « pratiche religiose », Maurice Leblanc, *Arsene Lupin, Gentleman-Cambrioleur* (Paris: Lafitte, n.d.) in cui Lupin rappresenta la risposta spiritualista-cattolica a Sherlock Holmes; Dion Fortune, *The Secrets of Dr Taverner* (London, 1926) in cui il dottor Taverner (alias T.W.C. Moriarty) guarisce malattie misteriose usando i metodi di un'altrettanto misteriosa setta di occultisti; ed infine Aleister Crowley, *The Scrutinies of Simon Iff* (Chicago: Teitan Press, 1987) in cui Simon Iff risolve misteri con pratiche occultistiche miste a saggezza orientale. Tutti questi personaggi alla « Sherlock Holmes » non solo giungevano alla soluzione in modi diversi dai suoi, ma vi giungevano anche da differenti prospettive religiose ed erano scritte con intenti morali o metafisici.

Si può notare che l'attrattiva del Mormonismo su Doyle, attrattiva che certamente deve qualcosa al *Roughing It* di Mark Twain, può avere moltiplicato l'interesse tanto verso Sherlock Holmes quanto verso il Mormonismo. Per esempio, alcuni autori, che scrissero storie con personaggi sul tipo di Holmes, in altre opere dimostrarono un interesse verso il Mormonismo, se non addirittura di subirne il fascino. Tra esse ricordiamo: Rudyard Kipling [Rudyard Kipling, *From Sea to Sea*, 2 vol. (New York: Doubleday & McClure Company, 1899); II: 106-9], G.K. Chesterton e (come ha dimostrato Massimo Introvigne nel suo «The Beast and the Prophet: Aleister Crowley's fascination for Joseph Smith ») Aleister Crowley. Arthur Conan Doyle stesso continuò a scrivere di Mormonismo dopo la pubblicazione di *A Study in Scarlet* e nel 1923 visitò Salt Lake City. Al Mormonismo dedicò un capitolo del libro, in cui raccontò la sua

seconda visita agli Stati Uniti (25). Sebbene Mark Twain non faccia menzione del Mormonismo dopo *Roughing It* (tranne per riferimenti occasionali quali quello dell'inclusione del Mormonismo in una lista di religioni insane in *Christian Science,* in cui cita anche « la Cattolica e 115 sette cristiane, eccettuata la Presbiteriana ») (26), il suo libro, popolare come invero fu, avvicinò molti lettori, e futuri scrittori, al tema del Mormonismo.

Mark Twain e il Cattolicesimo

Nel 1867, poco dopo il suo ritorno all'est dalla California, Mark Twain fece un viaggio sulla « Quaker City », i cui passeggeri erano costituiti per la maggior parte da pastori e pellegrini. In breve pubblicò alcuni estratti delle lettere che inviò ai giornali con il titolo di *The Innocents Abroad.* Il libro evidenzia il suo anti-Cattolicesimo ed i pregiudizi anti-Italiani che gli erano stati inculcati nella fanciullezza, ma che erano ancora molto forti quando aveva vent'anni. Per esempio, scrisse che parecchie volte visitò chiese che ospitavano reliquie, incluso la Cattedrale di Notre Dame, dove vide « alcuni chiodi della vera croce, un frammento della croce stessa, una parte della corona di spine. Avevamo già visto un pezzo, piuttosto grande, della vera croce nella chiesa di Azores, ma nessun chiodo » (27). Più tardi, descrivendo la Cattedrale di San Lorenzo a Genova, Italia, il pungente Twain annotò:

> « Ma questo problema delle reliquie non è un po' troppo sfruttato? Abbiamo trovato un pezzo della vera croce in ogni chiesa in cui ci siamo recati ed alcuni dei chiodi che la tenevano insieme. Non per essere prosaico, ma credo di aver visto perlomeno una cassa di questi chiodi. Poi c'è la Corona di Spine; una parte sta a Parigi nella Sainte Chapelle, ed un'altra a Notre Dame. Riguardo poi alle ossa di san Dionigi, azzardo di averne viste abbastanza da ricostruirne un altro, se necessario ». (28)

---

(25) *See* MICHAEL W. HOMER, « Recent Psychic Evidence »: « The Visit of Sir Arthur Conan Doyle to Utah in 1923 », *Utah Historical Quarterly,* 52 (Summer 1984): 264-274.

(26) MARK TWAIN, *Christian Science* (New York: Harper & Brothers, 1907), p. 42.

(27) MARK TWAIN, *The Innocents Abroad* (New York: Signet, 1980), p. 96.

(28) *Ibid.,* pp. 119-120.

Le osservazioni di Twain sulle reliquie sono particolarmente ironiche alla luce di ulteriori affermazioni che avrebbe fatto circa « le autentiche ed eccezionali guarigioni ottenute dal contatto con le reliquie di un santo » (29). Nello stesso libro, la trattazione su Carlo Borromeo, Arcivescovo di Milano, ci riporta a quella posteriore su Giovanna d'Arco. Dopo la visita al Duomo di Milano, raccontò:

> «Costui è il buon San Carlo Borromeo. La gente lo idolatra, i principi lo ricoprono di doni preziosi. Noi siamo entrati nel suo sepolcro. Lì c'era il sarcofago illuminato da candele gocciolanti. I muri erano ricoperti da bassorilievi con scene della sua vita, rivestiti d'argento massiccio. Il prete indossò una corta veste bianca sulla tonaca nera, si segnò, si inchinò con riverenza ed iniziò a girare lentamente un argano. Il sarcofago si aprì a metà nel senso della lunghezza e la parte inferiore si abbassò scoprendo una teca di cristallo, trasparente come l'aria. Dentro vi stava il corpo abbigliato con paramenti assai preziosi, ricamati in oro e costellati di gemme scintillanti. La nobile testa appariva scurita dal tempo, la pelle secca era tirata sugli zigomi, non vi erano più gli occhi, c'era un buco in una tempia ed un altro in una guancia e le labbra erano aperte e stirate in un sorriso spettrale! Sul capo, dal viso impolverato e sinistro, stava la mitria intessuta di fili brillanti e sul petto erano posati la croce ed il pastorale d'oro massiccio, entrambi incastonati di smeraldi e diamanti. Quanto apparivano poveri e volgari questi gioielli di fronte alla solennità, alla grandezza, alla terribile maestà della morte! ...Anche da morto, Borromeo sembrava ammonire: Voi che adorate beni effimeri, — voi che ricercate fama, onore e benessere — guardatevi da questi falsi valori!
>
> Ci sembrò che un uomo così buono, di animo così gentile, di natura così semplice dovesse riposare in pace in un luogo garantito da sguardi curiosi, e credemmo che lui stesso lo avrebbe preferito, ma la nostra saggezza ci sembrò una bestemmia ». (30)

Ma il termine di « uomo buono » Twain non lo adottò solo nei confronti del Borromeo o di altri del sedicesimo secolo. Lodò infatti anche l'operato dei Frati Domenicani che, durante un'epidemia di colera dell'anno precedente la sua visita « si preoccuparono di curare i malati e seppellire i morti ». Egli osservò che « molti di questi sacrifici costavano loro la vita »

(29) *Christian Science*, p. 35.

(30) *The Innocents Abroad*, pp. 127-8.

che essi donavano « con gioia ». Proprio ciò lo portò ad affermare:

> «Una fede determinata con precisione matematica, una dottrina così perfetta da spaccare un capello in quattro sono assolutamente necessarie alla salvezza di un certo tipo di anime, ma certo la carità, la purezza, l'altruismo che sono nel cuore di uomini simili li salverebbero anche se la loro religione fosse corrotta così come lo sono le nostre ». (31)

Fino a che Twain fu in grado di trovare un « uomo così buono » tanto in Borromeo quanto nei Frati Domenicani, proprio l'Italia gli permise di mettere a confronto, anche prima di scrivere *Joan of Arc*, la bontà di un singolo e quella che lui considerava una chiesa corrotta.

Più di vent'anni dopo, nel 1889, anno del *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*, i suoi scritti dimostrano ancora un profondo sentimento anti-cattolico. La Chiesa Cattolica Romana, che nel libro viene descritta come « quella tremenda forza, la Chiesa Cattolica Romana. In due o tre secoli appena, è riuscita a trasformare una nazione di uomini in una nazione di vermi » (32). Un personaggio del libro, il Boss, si prefigge di rovesciare la Chiesa Cattolica e di fondare una propria repubblica, ma fallisce nel suo intento.

Anche il suo *Joan of Arc*, pubblicato nel 1894 e presentato da uno dei più grandi editori americani di testi cattolici, Ignatius Press, come « un affascinante romanzo storico della vicenda di Giovanna d'Arco, raccontato dal più grande narratore d'America », tende a sottolineare la differenza tra « l'unica persona totalmente altruista, il cui nome ha un posto nella storia profana » (33) (un appunto al determinismo di Calvino) e il malvagio (la Chiesa Cattolica Romana) rappresentato da « quel bastardo di Satana, Pierre Cauchon » (34). Quando Twain ritenne di avere infine trovato una persona assolutamente buona, che smentiva l'idea della depravazione umana impartitagli in gioventù, egli dimostrò però anche che il suo giudizio sulle religioni costituite, in particolare sulla Chiesa Cattolica Romana, non era affatto cambiato. Curiosamente il libro di Twain su

---

(31) *The Innocents Abroad*, p. 187.

(32) *A Connecticut Yankee*, p. 55.

(33) MARK TWAIN, *Personal Recollections of Joan of Arc* (New York: Harper & Brothers, 1896), p. xif.

(34) *Ibid.*, p. 110.

Giovanna d'Arco venne composto prima della canonizzazione avvenuta nel 1920. Egli non fu il solo tra i suoi contemporanei, poiché molti altri furono affascinati da questa figura ed avevano cercato di accelerarne la canonizzazione con trattati che ne esaltavano le virtù. Uno di questi autori fu Arthur Conan Doyle che, anche se nato Cattolico Romano, abbandonò la chiesa in gioventù e per quasi tutta la vita rimase un fervente anti-cattolico. Nel 1924 tradusse un libro, *Jeanne D'Arc* (Paris: Librairie des Sciences Psychiques, 1910) scritto da Leon Denis (1910) il quale, come Conan Doyle, era uno Spiritualista. Presentando l'opera, anche Conan Doyle esaltò le virtù di Giovanna d'Arco:

> « Mia personale convinzione è che, dopo il Cristo, l'essere spirituale più elevato di cui noi abbiamo cognizione su questa terra sia Giovanna ... Lungi dal discutere la divinità di Cristo e paragonando le due figure su di un piano meramente umano, vi era una notevole analogia tra di loro. Ambedue erano nati poveri. Ambedue si dicevano ispirati direttamente da Dio. Ambedue furono martirizzati ancor giovani. Ambedue furono esaltati dalla gente comune e derisi dai potenti. Ambedue suscitarono l'astio più profondo della chiesa del tempo, i cui rappresentanti più importanti in tutti e due i casi cospirarono per la loro morte ». (35)

Ma Conan Doyle non si fermò qui. Egli osservò che Denis era uno studioso di argomenti psichici e che il suo lavoro aveva molto più valore di quanto gli se ne attribuisse:

> « Diede spiegazioni logiche ai miracoli, a modo loro logici anch'essi, di cui fu autrice una giovane di diciannove anni che non sapeva né leggere né scrivere e non sapeva nulla di questioni militari, e che in pochi mesi cambiò il corso della guerra dei cent'anni, impedendo alla Francia di diventare suddito dell'Inghilterra ». (36)

È stato osservato come Giovanna d'Arco sia uno degli spiriti che più frequentemente appare nelle sedute spiritiche in Europa ed in America Latina e la ragione più plausibile di ciò è che siano gli Spiritisti stessi ad essere attirati da lei, proprio per il fatto che udiva strane voci e perché venne arsa come strega. Comunque, è anche vero che i gruppi ai quali ella si manifesta appartengono ad uno spiritismo di tipo francese

(35) LEON DENIS, *The Mystery of Joan of Arc*, trans. A. C. Doyle (London: John Murray, 1924), pp. vi-vii.

(36) *Ibid.*, p. ix.

piuttosto che a quello di tipo anglo-sassone, abbracciato da Conan Doyle. Il ramo francese dello Spiritismo fu esportato in America Latina, dove gli adepti assommano a più di trenta milioni. Massimo Introvigne ha osservato che, anche se essi non si possono definire esattamente buoni Cattolici, il fatto che appaiano loro Giovanna d'Arco e spiriti quali S. Luigi dimostra che sono quantomeno patriottici e buoni Francesi (37). Tanto Conan Doyle quanto Mark Twain, dunque, subirono il fascino di Giovanna d'Arco, soprattutto perché ciò permetteva loro di esprimere le personali inclinazioni religiose e di sottolineare la corruzione della Chiesa Cattolica Romana. Conan Doyle aveva visitato l'Italia (il marito di sua sorella, E.W. Hornung, aveva abitato in quel paese) ed era anche stato nominato Cavaliere della Corona nel 1895. (Il Primo Ministro del tempo era, come Conan Doyle, Massone ed anti-Cattolico). Aveva anche redatto parecchi manoscritti, tuttora inediti, nei quali descriveva la Chiesa Cattolica Romana così come lui l'aveva vista in Italia:

> « Girando tra i monumenti della Roma cristiana, accade di imbattersi in chiese grottesche, cadenti e prive di significato, tal come privi di significato appaiono essere i simboli che esse rappresentano. Tornano alla mente gli Iconoclasti, che ritenevano che il miglior servizio che si potesse rendere alla Razza Umana fosse la totale distruzione delle immagini sacre. Si osservano attoniti miracoli falsi e reliquie impudentemente ancora più false, sgomenti davanti all'assurdità di tutto ciò, all'umana degradazione dei baciapile e degli arrampicatori sociali, a spaventosi esemplari di preti e di laici, di persone famose e gente comune. Fermatevi allora nell'ombra di una via trafficata a guardare quegli strani tipi di ecclesiasti ed ammirate scarni avvoltoi e grassi rospi, giovani smunti ed affamati, vecchi obesi e laidi — metteteli a confronto con le facce antiche scolpite nel marmo e chiedetevi se ciò rappresenta il progresso ». (38)

Ci colpisce la somiglianza dei pensieri di Doyle e di quelli espressi da Twain in *The Innocents Abroad.* Infatti, tanto Twain quanto Conan Doyle rifiutavano la cristianità tradizionale perché appariva loro irrazionale ed impossibile da dimostrare e ciò che essi osservarono fu che la maggior parte delle religioni si basa sul dogma piuttosto che sulla ragione. In aggiunta, sia Conan Doyle che Twain subirono il fascino delle « nuove religioni » proprio nel periodo in cui entrambi stavano cercando

(37) MASSIMO INTROVIGNE, *Il Cappello del Mago* (Milano: Sugar Co., 1990), p. 71.

(38) Photocopy of manuscript in possession of author.

di affermarsi come scrittori. Diversamente da Conan Doyle, però, ben poco suggerisce che Twain davvero fosse attirato da una di queste nuove religioni e che egli seriamente considerasse di aderire ad una di esse, laddove si sa che Conan Doyle non solo abbracciò lo Spiritualismo ma si occupò attivamente anche di altre religioni, incluso il Mormonismo, prima di fare la scelta finale. Comunque, sia Twain che Conan Doyle parteciparono occasionalmente a sedute spiritiche, ambedue all'interno di gruppi specializzati nel riportare il soggetto indietro nel tempo.

Mark Twain e la Scienza Cristiana

Come *Roughing It*, nel quale trattò di Mormonismo, il testo sulla Scienza Cristiana fu scritto nel periodo in cui quella chiesa fu fondata e la sua fondatrice, Mary Baker Eddy, veniva attaccata pesantemente e dalla stampa e dalla letteratura popolare. Come un testo sul Mormonismo degli anni '80, uno sulla Scienza Cristiana alla fine del secolo doveva sicuramente essere di grande attrattiva per un pubblico ancora più vasto. Come molti scrittori hanno osservato, ciò che Twain scrisse sulla Scienza Cristiana sembra quantomeno contraddittorio. In un certo senso, egli si diceva sincero ammiratore degli insegnamenti di questa dottrina, forse anche perché lui stesso aveva ricevuto alcuni trattamenti che gli portarono un certo beneficio.

Egli raccomandò « la Scienza Cristiana e/o cure psichiatriche ad alcuni amici e ad un certo punto anche alla sorella Susy » (39). (Dopo la morte di Susy, Twain cercò parecchie volte di entrare in contatto con lei tramite qualche medium, ma i suoi tentativi fallirono) (40).

Fu soltanto dopo la bancarotta e la morte della sorella, a seguito tra l'altro di sfortunate cure mediche unitamente ai problemi di salute della moglie e della figlia Clara, che egli espresse le proprie idee in merito alla Scienza Cristiana. Scrisse infatti alcuni articoli per la rivista *Cosmopolitan Magazine*, più tardi per la *North American Review*, successivamente raccolti e pubblicati con il titolo di *Christian Science*. È interessante notare che alcuni brani del libro tradiscono una quantomeno

(39) ROBERT PEEL, *Mary Baker Eddy, The Years of Authority* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1977), p. 202.

(40) DOYNO, p. 10.

malcelata attrazione verso i concetti portati avanti dalla setta, compresi la guarigione del corpo e dello spirito. Twain scriveva:

> «A quanto ne so io, perché l'ho sperimentato su di me, si ottiene qualche risultato. Personalmente, non ho mai conosciuto uno Scientista che non sembrasse sereno e lieto. Non ho trovato nessun estraneo al gruppo le cui osservazioni sugli Scientisti lo ponessero in un'ottica diversa dalla mia... Sembra tutto particolarmente bello: il potere di guarire malattie del fisico, dolori e affanni con il solo mezzo di un amore pietoso, compassionevole — tutto — con una parola, con il tocco di una mano! Questo potere fu dato dal Salvatore ai Discepoli ed a tutti i convertiti. A tutti — a ciascuno. Fanno pratica da generazioni. Ogni Cristiano che sia onesto, che non sia un mentitore, che creda non per convenienza o tornaconto, avrebbe quel potere di guarire e di curare ogni malattia, di cicatrizzare ogni ferita e di lenire ogni dolore. Queste cose, o sono vere o non lo sono. Se erano vere diciassette, diciotto o diciannove secoli fa, sarebbe arduo spiegare in maniera soddisfacente perché o come o per quale motivo quel potere non dovrebbe più esistere per i Cristiani di oggi». (41)

Twain fu complimentoso anche nei confronti di Mary Baker Eddy, pur se con tono forse sarcastico:

> «In vari modi ella dimostra di essere la più interessante e straordinaria donna che sia mai vissuta. Lo stesso si potrebbe dire della sua carriera e dei risultati più importanti da lei ottenuti... Misurata su questo standard, sono milletrecento anni almeno che il mondo non produce un esemplare che possa giungere alla cintura della Signora Eddy.
>
> Parlandone in maniera figurata, la Signora Eddy è alta come la Torre Eiffel. Ci si stupisce ogni giorno della sua incredibile statura. Non è nemmeno da dubitare che di qui a un secolo non possa essere lei la figura più importante che abbia gettato la sua ombra sul globo terrestre dall'inizio della nostra era». (42)

Nonostante i complimenti, Twain mostra una certa amarezza verso gli Scientisti. Il libro è pieno di lamentele sulla grettezza di Mary Baker Eddy, sul suo essere materialista, scrittrice di bassa lega, contraddittoria, autodeificante, un ciarlatano. Twain manifestò altresì il timore che entro il 1920 gli Scientisti avrebbero avuto negli Stati Uniti dieci milioni di aderenti e che nel 1940 avrebbero costituito «la forza governativa della

(41) *Christian Science*, pp. 266, 268, 284.

(42) *Ibid.*, pp. 102-3.

repubblica ». In aggiunta, il « Trust della Scienza Cristiana » sarebbe diventato « l'esempio politico-religioso più insolente, tirannico e privo di scrupoli che mai abbia dominato alcun popolo dai giorni felici dell'Inquisizione » e « in una generazione o due avrebbe probabilmente spartito la Cristianità intera con la Chiesa Cattolica » (43).

La Eddy ribatté agli articoli di Twain con uno scritto apparso sul *New York Herald*, in cui si diceva particolarmente colpita dalle affermazioni dello scrittore che la accusavano di autodeificazione. Scrisse:

> « Io considero blasfema l'autodeificazione...
>
> Io credo in un Cristo, insegno di un Cristo, conosco un Cristo. Non credo in altro che in una incarnazione, quella della Madre Maria. Io non ne conosco altre e non ho mai ritenuto di essere io quella...
>
> Gli Scientisti Cristiani hanno bisogno che si comprenda che essi seguono soltanto il principio divino — Dio, Amore — e che non sono ciechi adoratori di un essere umano...
>
> Io non ho né l'ispirazione né l'aspirazione ad essere una prima o una seconda Vergine-Maria — il suo duplicato, l'antecedente o il succedaneo ». (44)

Ma in una lettera scritta ad uno Scientista ella ammise di avere trovato negli scritti di Twain « qualche velato accenno molto positivo verso la Scienza Cristiana » (45).

Anche dopo aver scritto *Christian Science*, Twain ancora sperava nell'efficacia di questa dottrina, soprattutto quando entrò nella sua famiglia. Per esempio, ad uno Scientista disse che avrebbe raccomandato i rimedi della Scienza Cristiana a sua moglie, se lei non fosse stata « una Presbiteriana così osservan-

---

(43) *Ibid.*, p. 72f.

(44) MARY BAKER EDDY, *The First Church of Christ Scientist and Miscellany* (Boston, 1913), pp. 302-3.

Twain si sarebbe alquanto divertito alla lettura del testo di BLISS KNAPP, *Destiny of the Mother Church*, pubblicato privatamente nel 1947 dagli Scientisti e dichiarato allora inaccettabile dalla Chiesa perché esso virtualmente deificava Mary Baker Eddy. Mr. Knapp lasciò alla sua morte 90.000.000 di dollari alla Chiesa della Scienza Cristiana, a patto che il libro venisse pubblicato dalla Chiesa stessa prima del 1993. Nonostante le opposizioni, nel 1991 la Chiesa decise di darlo alle stampe, premettendo che il testo è da considerarsi un documento storico e che non rappresenta affatto la posizione ufficiale della Chiesa (vedi, ALEX S. JONES, « Book on Their Founder Splits Christian Scientists », *The New York Times*, 30 settembre 1991).

(45) PEEL, p. 201.

te da morire piuttosto che servirsi di tali medicamenti » (46). In un'altra occasione rispose ad una persona che affermava di aver tratto giovamento dalle cure scientiste:

> « È chiaro che ne abbiate beneficiato, la Scienza Cristiana è un dono per l'umanità. Mamma Eddy ha un posto nella Trinità, né più né meno che gli altri Scientisti. Ella ha organizzato e reso accessibili principi di cura che per duecento anni non sono stati adottati se non per mero intuito. Ella è la benefattrice della nostra era ». (47)

Se Paine ha riportato esattamente ciò che Twain disse, questo appare uno strano commento in bocca ad uno che accusava la Eddy di autodeificazione.

Anche se Twain errò nel predire che gli Scientisti avrebbero avuto dieci milioni di aderenti entro il 1920, egli comunque anticipò la futura conversione alla Scienza Cristiana di sua figlia Clara, che scrisse parecchi libri sull'impatto che questi insegnamenti ebbero sulla sua vita. In uno di questi testi, Clara recriminò che anche se molti conoscevano gli scritti del padre contro Mary Baker Eddy « ben poca attenzione si porgeva alle stravaganti lodi che tesseva sulla Eddy » (48). Proprio come lei, Clara Clemens si diceva colpita dalle affermazioni del padre circa la vanità di Mamma Eddy:

> « Se mio padre fosse vissuto più a lungo e fosse stato testimone dell'incredibile diffusione della Scienza Cristiana e dei benefici donati al mondo intero, egli avrebbe interpretato in maniera ben diversa ciò che lui ed altri consideravano come esempio della vanità di Mamma Eddy. Si deve comprendere che, quando ella si trova di fronte a labirinti impenetrabili, è costretta a ricorrere a ben più di un mezzo che conduca alla soluzione ». (49)

Christian Science dimostra che, quand'anche Mark Twain fosse desideroso di ammettere l'efficacia della fede e di certe cure miracolose, egli continuò a credere che tutte le religioni costituite — persino quelle basate su veri principi — alla fin fine sarebbero giunte alla corruzione. Inoltre non vi è motivo per credere che Twain si sarebbe dispiaciuto se Clara si fosse convertita allo Scientismo. Egli stesso aveva convinto sua mo-

(46) PEEL, p. 204.
(47) PAINE, II: 1068.
(48) CLEMENS, p. 15.
(49) *Ibid.*, p. 22.

glie Olivia, sul letto di morte, che credeva nell'esistenza dell'aldilà (50).

Conclusioni

Pur restando critico verso le nuove religioni, che in America guadagnavano popolarità proprio mentre egli era vivo, Twain rimase comunque ancor più critico nei confronti della Chiesa Cattolica Romana, fors'anche perché il Protestantesimo gli aveva insegnato a considerare dottrine e riti cattolici come manifestazioni di « culti » e non di fede. Ma ciò non ci permette di affermare che gli attacchi di Twain al Mormonismo, alla Scienza Cristiana ed al Cattolicesimo Romano mostrassero una sua preferenza verso altri movimenti religiosi. Al contrario, Twain volle attaccare ogni religione di cui fosse a conoscenza poiché egli considerava tutte le chiese alla stessa stregua. Ciò appare chiaro nelle opere degli ultimi vent'anni, compreso la *Christian Science*, in cui scrisse:

> « Non possiamo affermare altro che ciò; noi sappiamo che nel campo delle mere opinioni l'uomo normale è folle — così come noi siamo folli; proprio come era folle Shakespeare. Noi sappiamo esattamente dove puntare il dito per indicare la sua follia: ed è dove le sue opinioni differiscono dalle nostre.
>
> Il principio informatore è semplice e facile da ricordare. Quando io, uomo di fede ed imparziale Presbiteriano, esamino il Corano, io so che ogni Maomettano è folle, non in ogni campo, ma certo in quello religioso. Quando un fedele ed imparziale Maomettano esamina la catechesi di Westminster, egli sa che al di là di ogni dubbio io sono spiritualmente folle. Io non posso provargli che il folle è lui, poiché nessuno può provare nulla ad un lunatico — perché questa è una manifestazione di follia e la sottolinea. Egli non può provare a me che io sono folle, perché la mia mente ha gli stessi problemi che affliggono la sua. Tutti i Democratici sono folli, ma nessuno di loro lo sa; nessuno tranne i Repubblicani e i Presuntuosi. Tutti i Repubblicani sono folli, ma solo i Democratici ed i Presuntuosi lo suppongono. Il principio informatore è perfetto: in tutti i campi di opinione, i nostri avversari sono folli ». (51)

Quindi, la razionalità di Mark Twain lo portò a rifiutare ogni religione in contrasto con altre, così come Arthur Conan Doyle giunse razionalmente a credere di aver trovato la « vera

(50) DOYNO, p. 10.

(51) *Christian Science*, pp. 40-41.

religione » per mezzo di accurate ricerche. Twain dunque fallì nel tentativo di colmare il vuoto religioso che si era creato in lui quando aveva perduto la fede giovanile, eccettuata forse l'inclinazione deistica che lo accompagnò per tutta la vita e gli derivò da Thomas Paine e dalla Massoneria. Per Twain: « L'Essere che io considero il vero Dio è quello che creò il maestoso universo e lo governa. Egli è il creatore unico, il padre di tutti i pensieri... Ha creato tutte le cose; ha ideato le leggi... Ha creato l'uomo... È il perfetto artigiano, il perfetto artista » (52). Se Twain non trovò risposte religiose ai problemi del mondo, egli scoprì però virtù individuali come vera risposta al principio calvinista della « razza umana dannata ».

MICHAEL W. HOMER

(52) CLEMENS, p. 61.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

GAETANO CHIAPPINI, *Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila* (Le « Moradas del castillo interior »); Genova 1987, pp. 358, lire 25.000.

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

CATTOLICI NEL DUEMILA
La razionalità della fede per una rinnovata apologetica

1. *Cristianesimo e razionalità*

Fra gli interrogativi più diffusi sui mezzi di comunicazione e negli ambiti culturali odierni, particolarmente in quelli pensosi delle vicende umane, che siano vicini alla scelta di fede oppure no, sono ricorrenti quelli che riguardano la situazione delle religioni nell'era contemporanea, e più specificatamente quella del Cristianesimo a circa duemila anni dalla sua comparsa nella storia, o della Chiesa cattolica dopo i mutamenti succeduti all'ultimo Concilio ecumenico.

Purtroppo è facile costatare che ogni serio tentativo di risposta è vanificato dall'estrema difficoltà di formarsi su tali questioni un'opinione sufficientemente fondata. Non sembrano infatti sufficienti le statistiche o gli studi scientifici (come ad esempio il numero dei battezzati, la percentuale dei praticanti il culto festivo, l'andamento delle vocazioni sacre, o altre indagini e ricerche con interviste « a campione ») in un campo per sua natura ben poco misurabile o sperimentabile.

Anche integrando queste cose con altre considerazioni di ordine qualitativo (senso della sacralità, comportamenti morali, grado di istruzione religiosa, presenza culturale, ecc.), i pareri si presentano spesso discordanti, a volte addirittura opposti.

Per limitarci alla situazione del Cristianesimo, che qui interessa, vedremo che alcuni ne esaltano la perenne vitalità (nonostante tutto) nella cultura e nella società, altri ne fanno notare i numerosi segni di declino del suo reale influsso sulle idee e sui costumi, a fronte dell'insopita aggressività dell'Islamismo, nonché del dilagare di sette, culti irrazionali e superstizioni varie. Per certuni è in ripresa la sensazione della necessità del

messaggio evangelico quale portatore di pace, ordine, valori morali, ma qualcun altro non mancherà di rilevare la sconsolante, progressiva perdita di ogni visione soprannaturale nel dilagante consumismo dell'Occidente un tempo cristiano (1).

A volte si ha l'impressione che non si tratti tanto della solita divergenza fra chi considera il bicchiere metà pieno e chi metà vuoto, quanto piuttosto della mancanza di chiarezza circa *che cosa* dovrebbe esserci nel bicchiere: questo avviene quando, ad esempio, si parla di Cristianesimo « anonimo » o « implicito » possibile anche nei non cristiani, senza distinguere fra chi non ha potuto conoscere il messaggio cristiano, e chi invece lo ha rifiutato.

Ciò non toglie che alcune affermazioni, limitatamente all'aspetto esterno *oggettivo* delle questioni, indipendentemente quindi dalla valutazione *soggettiva* interna alle coscienze, possano raggiungere un punto di generale accordo; in questo senso è ben giustificata la preoccupazione, per chi ha a cuore le sorti della Chiesa, circa l'oggettivo e imponente fenomeno della « secolarizzazione », di cui tanto si parla da rendere superfluo definirne in questa sede le infauste caratteristiche. Se esso è indiscutibile, sarà necessario affrontare gli ulteriori quesiti: come è potuto accadere tutto ciò? quali i rimedi più opportuni? Anche a queste domande non mancano i tentativi di risposta; qui se ne vuole avanzare una, che ci sembra avere rilevanza preponderante: la dimenticanza dell'elemento distintivo del Cristianesimo nei confronti di tutte le altre religioni, la sua *razionalità*; e la necessità urgente quindi di riscoprirla, il che è compito precipuo dell'apologetica.

Vediamo, infatti, più da vicino un tipico aspetto della secolarizzazione: la fede viene spesso abbandonata col motivo (o col pretesto) che non avrebbe fondamento nei fatti, che non sarebbe dimostrabile o dimostrata, che si opporrebbe alla scienza, che si situerebbe fuori della realtà: in una parola, che sarebbe *irrazionale*, dovuta solo ad esigenze istintive, sentimentali, di simpatia, di abitudine; quindi tollerabile dai tollerantissimi « laici », ma solo come fatto privato, ininfluente sulla società proprio perché priva del requisito essenziale per esservi accolta, appunto la fondatezza « scientifica ».

E d'altra parte, volendo guardare ora da vicino il campo devastato dei cattolici, siamo certi di poter dire che per cia-

(1) Cfr. ad esempio i diversi pareri di ROMANO, AMERIO, RENÉ LAURENTIN, XAVIER TILLIETTE, su *30 Giorni*, anno VI, n. 12 (dic. 1988), p. 48-55.

scuno singolarmente quelle accuse sono poi del tutto infondate? Siamo certi che i cattolici non si lascino influenzare realmente, nella loro scelta di fede, più dagli elementi istintivi che dalla razionalità (in quanto presupposto alla fede)?

Certo la fede (e qui torniamo per un momento alla visione *soggettiva*) in quanto dono soprannaturale può essere posseduta ugualmente, ugualmente illuminare la stessa ragione fino a scoprire i propri presupposti, per quanto è possibile senza pretendere miracoli. Ma quali argini porranno, i credenti che trascurano la razionalità, alle ondate dei dubbi e delle difficoltà? E quali basi daranno all'esercizio di un doveroso apostolato verso i tanti bisognosi di verità? Sì, è vero, con il sentimento si può credere e con il coinvolgimento di gruppo si può anche convertire qualcuno, ma con scarsa coerenza ed onestà intellettuale.

Ci vuol ben altro per convertire (o riconvertire) i popoli, le nazioni, le culture, ci vuole appunto quella razionalità, che in fin dei conti è rispetto della persona umana nella sua dignità di essere razionale; occorre parlare di fatti e di testimonianze, fornire argomenti, offrire prove: sì, proprio *prove*, quelle di sempre sull'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, la risurrezione di Cristo, l'apostolicità della Chiesa. In questo modo un'esigua minoranza di cristiani poté convertire un'intera civiltà. Dimenticandosene, l'ha perduta.

Ascoltiamo al proposito l'insegnamento attualissimo del Romano Pontefice: ricevendo in udienza, il 29 ottobre 1988, i partecipanti alla sesta sessione plenaria del Consiglio internazionale per la catechesi, Giovanni Paolo II ha descritto con precisione la situazione del « credente adulto dei nostri giorni, il quale purtroppo, il più delle volte, ha compiuto soltanto il primo tratto di quell'itinerario catechistico che conduce a una fede compresa e vissuta » ed al quale « occorre anzitutto tornare a spiegare tutti i motivi di credibilità razionale che possiede il Cristianesimo » con i toni « della vivezza e dell'attualità » (2).

Si tratta proprio della gloriosa apologetica cristiana (naturalmente aggiornata), la cui ripresa soltanto potrebbe aiutare a superare quell'oggettiva emarginazione della fede dalla società, chiamata « secolarizzazione ».

Ma come potrà ricevere nuovo impulso l'apologetica, quando si dubita che la razionalità sia costitutiva della fede cat-

(2) *Avvenire*, 30 ott. 1988.

tolica e cristiana? Chi vorrà impiegare tempo ed energie, ad esempio per riscoprire e consolidare sempre meglio, con linguaggio e metodo aggiornato alle mutate condizioni culturali, le prove della risurrezione di Cristo, se non sarà convinto che su di essa — in quanto *fatto storico reale* — si fonda la fede dei veri cristiani?

Veramente dovrebbe risultare quasi impossibile, ai veri cristiani, pensare che nella propria fede la ragione non abbia parte alcuna, o al massimo sia relegata all'ultimo posto delle reali motivazioni, magari proprio (come pensano i non credenti) dopo il sentimento, l'abitudine, la simpatia, l'educazione, ecc. ecc. Essi non dovrebbero infatti dimenticare che il Cristo è il « Logos », il « Verbo » di Dio, cioè la stessa Ragione divina generata « ab aeterno » dal Padre. E che la nostra somiglianza con Dio consiste appunto nel possedere, come Lui, ragione e volontà.

Si tratta di idee fondamentali, riprese ad esempio in una recente raccolta di saggi del Card. Ratzinger, dalla quale sarà opportuno citare, perché molto appropriato al nostro discorso, il seguente brano:

> La teologia risulta necessariamente dalla fusione della fede biblica con la razionalità greca sulla quale si basa il cristianesimo storico già nel Nuovo Testamento. Quando il vangelo di Giovanni definisce Cristo come il Logos, tale fusione è molto evidente. Il testo esprime così la convinzione che nella fede cristiana si manifesta il razionale, anzi la stessa ragione fondamentale. Esso vuole ancora dire che lo stesso fondo dell'essere è ragione e che la ragione non è un prodotto collaterale casuale dell'oceano dell'irrazionale, da cui tutto avrebbe avuto origine. Nell'atto fondamentale cristiano si cela così una duplice affermazione:
>
> 1. Nella fede cristiana si manifesta la ragione. Proprio in quanto fede essa postula la ragione.
> 2. La ragione si manifesta attraverso la fede cristiana; la ragione presuppone la fede come il suo spazio vitale. (3)

Si poteva essere più chiari? Poco più avanti l'illustre Autore afferma esplicitamente che la teologia « poggia sulla premessa creduta che l'oggetto della fede, cioè il proprio fondamento, è razionale, anzi è la stessa ragione ». (4).

---

(3) JOSEPH RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 2ª ed., Paoline, 1987, p. 147.

(4) *Ivi*, p. 149.

L'oggetto della fede è la stessa ragione! La sconvolgente profondità di una simile affermazione, e la sua autorevolezza, sia pure nel contesto sopra riportato, potrebbero già dispensare da ulteriori dimostrazioni. L'attingere direttamente ai testi essenziali del Cristianesimo cattolico si rivelerà tuttavia di utilità ancora maggiore.

2. *La razionalità nella sacra Scrittura*

Una ricerca, benché sintetica e limitata, del posto che occupa nel Cristianesimo cattolico — al quale solo ci vogliamo riferire — la razionalità della fede non può fare a meno di privilegiare i Vangeli e gli altri libri ispirati del Nuovo Testamento, con l'avvertenza naturalmente di leggerli alla luce della Tradizione e del Magistero: anche ciò, del resto, è costitutivo del pensiero cattolico, e non se ne può prescindere se si vuol conoscere tale pensiero, come efficacemente si è espresso ancora il Concilio Vaticano II, confermando la dottrina sempre ritenuta:

> È chiaro dunque che la sacra Tradizione, la sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che nessuna di queste realtà sussiste senza le altre. (5)

Con questo criterio, inoltre, si evita il rischio, sempre presente nel citare singoli passi di un libro o di un discorso, di presentare la nostra personale e distorta interpretazione come autentica in base a poche frasi staccate dal contesto.

Tutti i tentativi di classificare i Vangeli — o parte di essi — nel genere « mitico », o di allegoria in funzione teologico-didattica (6), hanno dovuto inevitabilmente fare i conti con il famoso prologo di S. Luca:

> Poiché molti han posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti successi tra di noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni fin da principio e divennero mi-

---

(5) Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*, n. 10.

(6) Per un'esposizione e confutazione dell'esegesi neomodernista vedasi ad esempio PIER CARLO LANDUCCI, *Miti e Realtà*, Roma, La Roccia, 1968, p. 179-285; per la condanna dell'esegesi modernista cfr. *Syllabus* di PIO IX (DENZ.-SCHON. 2907), *Concilio Vaticano I* (DENZ.-SCHON. 3034), Decreto *Lamentabili* (DENZ.-SCHON. 3414-3418), Enciclica *Pascendi* di S. PIO X (DENZ.-SCHON. 3479).

nistri della parola, così ho deciso anch'io di fare ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi e di scriverne per te un resoconto ordinato, illustre Teofilo, perché ti possa rendere conto della solidità degli insegnamenti che hai ricevuto. (*Lc* 1,1)

Quest'esigenza di veridicità e storicità fa parte appunto della generale *impostazione razionale* con cui si presenta il messaggio cristiano fin dall'inizio: è un omaggio alla dignità della ragione umana che ben difficilmente si troverà in altre religioni. Luca dice in sostanza, a tutti gli antichi e moderni Teofili, che non sta chiedendo di credere a sue interpretazioni dei fatti, ma soltanto ai fatti stessi riferiti, e proprio per consentire di raggiungere la certezza su cui basare la propria fede.

La stessa preoccupazione troviamo in S. Giovanni, sia pure emergente in modo occasionale nel riferire un particolare della passione e morte del Signore (importante per dimostrarne appunto la morte), cioè la ferita di lancia al costato:

Chi ha visto l'ha testimoniato, e la sua testimonianza è vera ed egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate. (*Gv* 19,35)

Si noti il sillogismo « il testimone ha visto — la sua testimonianza è vera — voi potete credere ». Esso non costituisce di per sé — ovviamente — una prova della veridicità del fatto attestato (occorre accertare anche l'attendibilità del testimone), né in questa sede ci stiamo preoccupando di cercare tali prove, ché sarebbe già fare apologetica: questa ricerca vuole provare solo che le Scritture non esigono una fede disancorata dalla ragione. Tuttavia non è irrilevante il fatto di offrire la *possibilità* di accertare se la testimonianza sia veridica, attraverso l'esame della credibilità del testimone; così facendo, infatti, si segue il modo comunissimo di trasmissione delle informazioni fra gli esseri umani, praticamente utilizzato in tutti i campi e da tutti, sia nelle scienze che nella vita quotidiana.

Non diverso è il metodo seguito da Gesù stesso per attestare, sia pure con la necessaria gradualità fino all'evento sfolgorante della risurrezione, la verità sulla Sua Persona; l'episodio della guarigione del paralitico è sufficientemente istruttivo al riguardo; per il nostro discorso basterà ricordare questa sola affermazione:

— Ora, affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha, sulla terra, potestà di rimettere i peccati (dice allora al paralitico): Alzati, prendi il tuo letto e torna a casa tua —. E quello, alzatosi, se ne tornò a casa sua. (*Mt* 9,6-7)

Risaltano qui chiaramente entrambi i motivi fondamentali che inducono Gesù a compiere miracoli: prima di tutto, la *testimonianza* per mezzo di fatti indiscutibili della Sua identità messianica e divina, poi la *misericordia* del Suo Cuore di Uomo-Dio (si noti però anche in questo la preminenza dei valori spirituali: il paralitico viene guarito dei suoi peccati prima che del suo male fisico).

Il primo dei due motivi (la testimonianza) è quello che ora interessa per il nostro discorso, ed è probante sia per chi, come noi, crede nella storicità dei Vangeli, sia per chi ne dubita: ai primi, la consolazione di sapere che il Maestro, la Verità in persona, non chiede il sacrificio della ragione umana (da Lui stesso creata simile a Sé), anzi ne rispetta le giuste esigenze; ai secondi, l'evidenza del fatto che *quel Vangelo* e non altro è stato predicato, quello e non altro ricevuto e trasmesso; per tutti, quindi, *deve essere quello* il Cristianesimo autentico, che si « propone » (ma in verità anche si « impone » per la forza dei fatti) senza alcuna irragionevole pretesa di cieco fideismo.

Non meno significativa della precedente è l'affermazione di Gesù in risposta ai discepoli di Giovanni il Battista, i quali Gli chiedono se sia proprio Lui il Messia:

> Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: I ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella, e beato colui che non si scandalizza di me. (*Mt* 11,4)

Analoghe, benché in altri contesti, le parole riferite dal quarto Vangelo (cfr. *Gv* 5,31-36; 10,25; 10,37). Da tutte risalta la funzione testimoniale dei miracoli, insieme con l'amabile condiscendenza del Signore, che di fronte ai dubbi della ragione risponde appellandosi alle proprie opere; si può solo notare che tra di esse annovera anche la Sua predicazione, ma chi può negare, pure fra i dubbiosi o fra gli stessi non cristiani, che l'insegnamento di Gesù assurga ad altezze incomparabili?

Sappiamo inoltre che per gli evangelisti e per lo stesso Gesù anche l'adempimento delle profezie costituiva un « segno » messianico, richiamato frequentemente alla stessa stregua dei miracoli; questo argomento, però, richiede un'esegesi biblica tanto approfondita da esulare dall'ambito divulgativo di queste righe; perciò non si citeranno qui i numerosi brani dei Vangeli che si appellano al compimento delle profezie come ad altra prova dell'identità messianica di Gesù.

Il discorso di Gesù sul Battista si conclude con una frase del tutto in linea con l'introduzione: « Ma alla sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere » (*Mt* 11,19). Subito dopo, e ancora poco più avanti, Gesù dichiara apertamente inescusabile chi di fronte alle prove offerte rifiuta il Suo messaggio con pretesti artificiosi e malevole interpretazioni:

> Allora si mise a rimproverare le città nelle quali aveva compiuto il maggior numero di miracoli, perché non si erano convertite: « Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsaida! Perché, se a Tiro e Sidone fossero stati compiuti i miracoli che sono stati fatti in mezzo a voi, già da tempo avrebbero fatto penitenza, ravvolte nel cilicio e nella cenere ». (*Mt* 11,20-21)
>
> ...
>
> Se io... scaccio i demoni in virtù dello Spirito di Dio, è certo che il regno di Dio è giunto fino a voi... Perciò vi dico: ogni peccato e ogni bestemmia sarà perdonata agli uomini; ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata. (*Mt* 12,28-31)

Ciò significa che la certezza raggiunta mediante: i fatti prodigiosi osservati o uditi, l'adempimento delle profezie e la sapienza più che umana del messaggio; è talmente inconfutabile da porre chi la rifiuta ostinatamente in stato di colpa perseverante, e perciò imperdonabile (cfr. anche *Gv* 15,22-24).

E tuttavia agli scribi e farisei (*Mt* 12,39-42), ai farisei e sadducei (*Mt* 16,2-4) ed ai Giudei (*Gv* 2,18-20) che chiedono ancora un « segno » viene preannunciato — sia pure velatamente — quello supremo della risurrezione, per garantire in modo ancor più luminoso l'autenticità del messaggio sulla Sua Persona.

È perciò comprensibile il rimprovero benevolo di Gesù ai suoi ascoltatori, per il fatto che occorrano loro sempre dei miracoli per credere in Lui (cfr. *Gv* 4,48: « Se non vedete prodigi e meraviglie, non c'è modo di farvi credere »). Probabilmente ciò vuol dire che ad una ragione non indebolita dalla caduta originale sarebbe stato sufficiente lo splendore stesso della Sua vita e delle Sue parole per convincere a credere, ma tant'è...: quelli sono gli uomini che deve salvare, quelli i « malati » per i quali è venuto; subito dopo aver detto quelle parole, infatti, Gesù opera un miracolo immediato e addirittura « a distanza »: la guarigione del figlio del funzionario regio di Cafarnao!

Lasciamo ora i Vangeli per esaminare gli altri scritti neotestamentari: ci accorgiamo subito che sia Pietro, sia Paolo, non la pensano diversamente quanto alla necessità che i *fatti*

da essi testimoniati siano alla base della fede nel Cristo; si vedano ad esempio i discorsi di Pietro riportati dagli Atti degli Apostoli: «... quell'uomo che Dio ha accreditato presso di voi con portenti, miracoli e prodigi... questi Dio lo risuscitò... Questo Gesù Iddio l'ha risuscitato e noi ne siamo tutti testimoni» (*At* 2, 22-32); «Così uccideste l'autore della vita, che Dio risuscitò dai morti; di ciò noi siamo testimoni... so che voi, come anche i vostri capi, agiste per ignoranza» (*At* 3, 15-17); «Iddio dei padri nostri risuscitò Gesù... Di questo noi siamo testimoni insieme con lo Spirito Santo» (*At* 5, 30-32); «Voi conoscete bene i fatti che si svolsero in tutta la Giudea, incominciando dalla Galilea, ... cioè, che Dio unse di Spirito Santo e potenza Gesù di Nazareth, il quale passò dovunque facendo del bene e guarendo tutti gli ossessi, poiché Dio era con lui. E noi siamo testimoni di tutto quello ch'egli operò... Dio lo risuscitò e permise ch'egli si manifestasse, non a tutta la popolazione, ma a dei testimoni preeletti da Dio medesimo, cioè a noi, che mangiammo e bevemmo con lui dopo che egli fu risuscitato da morte» (*At* 10, 37-41).

Di Paolo d'altra parte gli Atti ci dicono che mentre stava in Atene discuteva di continuo: «egli annunziava Gesù e la risurrezione» (*At* 17, 18). Soprattutto nelle Lettere, però, la fede così ardentemente professata e predicata da S. Paolo si presenta in tutta la sua ferrea razionalità, pur nell'arditezza e nella novità del linguaggio e della dottrina.

Prima fra tutte, sia nel canone biblico e nelle antiche raccolte, sia per ampiezza di esposizione e per importanza di contenuto, la Lettera ai Romani ci offre, subito dopo l'esordio, la più chiara e perentoria affermazione sulla razionalità della fede in Dio creatore, che sia dato di trovare in tutto il Nuovo Testamento:

> L'ira di Dio... si rivela dal cielo contro ogni empietà e ingiustizia degli uomini che con ingiustizia impediscono la verità. Ciò che di Dio si può conoscere è, difatti, tra loro manifesto, giacché Dio lo ha reso loro manifesto. Infatti, le cose invisibili di lui, essendo riconoscibili nelle sue opere, possono essere contemplate dalle creature del mondo: sia la sua eterna potenza che la divinità. Sicché essi sono inescusabili perché, pur avendo conosciuto Dio, non lo glorificarono né lo ringraziarono come Dio. (*Rm* 1, 18-21)

Si noti il tema, già visto nelle parole di Gesù, dell'inescusabilità di chi non crede, proprio *a motivo dell'esistenza di prove razionali* per credere.

Nella prima Lettera ai Corinti un lettore superficiale potrebbe scorgere la smentita di quanto esposto in quella ai Romani: ora, infatti, viene tanto esaltata la « stoltezza » della fede in Cristo, tanto ripudiata la « sapienza del mondo », che quasi si sarebbe tentati di vedervi l'approvazione di quella fede cieca e irrazionale dimostratasi finora così contraria all'essenza del Cristianesimo (cfr. *I Cor* 1,18-25).

In realtà non vi è nessuna contraddizione: semplicemente in quei passi S. Paolo vuol mettere in guardia da una fiducia in mezzi di predicazione puramente umani e solo apparentemente razionali, additando invece in quella che *sembra* stoltezza agli occhi del mondo la *vera sapienza,* e nella « sapienza del mondo» la vera stoltezza. Ciò risulta chiaro da una lettura attenta, e comprensiva della particolare intenzione apologetica nei confronti della fede in Cristo *soprattutto nel suo aspetto di accoglimento della rivelazione di Dio* (cfr. *I Cor* 2,4-10).

Si tratta in sostanza di una grandiosa esaltazione della saggezza inerente all'atto di fede soprannaturale con il quale viene accettata la rivelazione di Dio per la Sua stessa autorità. Non vengono posti in discussione, invece, né interessano particolarmente *in quel discorso,* le « prove di credibilità » e gli argomenti che consentono anche per via razionale (7) di credere *che Dio esiste* e *che ha effettivamente rivelato* i misteri della fede.

Nella stessa Lettera, infatti, verso la fine vengono ancora una volta riaffermate le testimonianze che provano la risurrezione e quindi la divinità di Cristo:

> Vi ho trasmesso in primo luogo quello che anch'io ho ricevuto: che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, e fu sepolto e risuscitò il terzo giorno secondo le Scritture; e che apparve a Cefa e poi agli undici. In seguito apparve a oltre cinquecento fratelli in una volta sola, la maggior parte dei quali fino a oggi sono ancora in vita, e alcuni sono morti. E poi apparve a Giacomo e poi a tutti gli apostoli. Per ultimo di tutti, come all'aborto, apparve anche a me. (*I Cor* 15,3-8)

E subito dopo, l'affermazione fondamentale per la fede di chiunque voglia dirsi cristiano:

> Come mai dicono alcuni fra voi che non vi è la risurrezione dei morti? Se non ci fosse la risurrezione dei morti, neanche

(7) L'altra via, per chi non riesce a percorrere quella razionale, è di fidarsi di chi l'ha percorsa e lo attesta, spesso con la propria vita.

> Cristo sarebbe risorto. Se Cristo non fosse risorto, vana sarebbe la nostra predicazione e vana anche la vostra fede, e noi risulteremmo falsi testimoni di Dio... Se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede, e voi siete ancora nei vostri peccati... Che se speriamo nel Cristo solamente per questa vita, siamo i più miserabili di tutti gli uomini. Ma invece Cristo è risuscitato dai morti. (*I Cor* 15,12-20)

La Lettera agli Ebrei è ricca di citazioni dal Vecchio Testamento, che avevano anch'esse, agli occhi degli ebrei convertiti, un grande valore di testimonianza a favore della divinità del Messia; si tratta ancora, in sostanza, di prove scritturistiche che, analogamente a ciò che si è detto per le profezie, richiedono un approfondito esame specialistico; qui basterà far notare come anche in questa Lettera prevalentemente teologica non manchi un accenno ai « praeambula fidei », cioè alle premesse stesse della teologia (cfr. *Ebr* 2,3-4).

La seconda Lettera di S. Pietro, indipendentemente dalle difficoltà che pone circa l'effettivo estensore, è comunque da attribuirsi moralmente allo stesso primo Apostolo, anche per le commoventi attestazioni di una partecipazione diretta agli avvenimenti ricordati (fra cui la Trasfigurazione); ciò costituisce fra l'altro una magnifica testimonianza di razionalità nel senso fin qui sostenuto (cfr. *II Pe* 1,16-18).

Non dissimile, infine, l'attestazione di S. Giovanni Apostolo all'inizio della sua prima Lettera; anche per lui il ricordo della Trasfigurazione è incancellabile, e tutta la vita del Maestro è luce di verità:

> Ciò che era da principio, ciò che abbiamo udito, ciò che abbiamo veduto coi nostri occhi, ciò che contemplammo e palparono le nostre mani intorno al Verbo di vita... ciò che abbiamo veduto e udito l'annunziammo anche a voi, perché anche voi abbiate comunione con noi. (*I Gv* 1,1-3)

3. *La razionalità nel Cristianesimo dei primi secoli*

I Padri si muovono, con le loro considerazioni sull'esistenza di Dio, nello stesso solco tracciato dal Nuovo Testamento. Così Teofilo di Antiochia (*Ad Antolicum* I,5), Ireneo (*Adv. Haer.* II,9,1), Giovanni Crisostomo (*In Ep. ad Rom.*, hom. 3,2: commento al passo già visto per esteso di *Rom* 1,19), Minucio Felice (*Octavius* 17,4 sg.), Giovanni Damasceno (*De fide ortodoxa* I,3).

Per tutti si legga Agostino nelle sue *Confessioni,* ai libri X,6 e XI,4:

> Di amare te, Signore, non ho alcun dubbio; anzi ne sono certo. Con la tua parola hai toccato il mio cuore, ed io ho cominciato ad amarti; ecco che cielo, terra e tutto ciò che è in essi mi invitano dovunque ad amarti e ininterrottamente invitano tutti, affinché non abbiano scuse... L'ho chiesto a tutti questi esseri che stanno intorno al mio corpo: « Parlatemi del mio Dio...». Ed essi esclamarono a gran voce: « È lui che ha fatto noi »... Gli uomini... possono porre domande al fine di vedere l'invisibile Iddio attraverso la comprensione delle cose create. (8)
>
> ...
>
> Il cielo e la terra esistono e, mediante le loro mutazioni e variazioni, attestano clamorosamente di essere creati... Gridano anche che non si sono fatti da sé... E questo loro parlare è l'evidenza stessa. (9)

Gli Atti dei Martiri, specialmente i più attendibili storicamente, costituiscono una fonte freschissima di sorprendente testimonianza (appunto « *Martyrion* ») a favore di una fede calma, sicura, cosciente dei suoi fondamenti razionali, lontanissima da ogni ombra di fanatismo, almeno nella maggioranza dei casi, escluse le solite frange estreme che non possono far testo.

Ecco un brano dal processo di Giustino, condannato a Roma sotto Marco Aurelio:

> Chiese Rustico: « Quali concezioni filosofiche segui? ». Rispose Giustino: « Mi sono dedicato allo studio di tutti i sistemi filosofici, ma ho aderito con la mia anima soltanto alle veritiere dottrine dei cristiani ». (10)

Uguale fermezza mostra il martire Apollonio, di elevata condizione sociale, condannato (a Roma?) sotto Commodo:

> Quando gli fu condotto innanzi, il proconsole Perennio gli chiese: «Apollonio, sei cristiano?». Apollonio rispose: « Sì, sono cristiano, e per questo venero e temo Iddio che ha creato il

---

(8) S. AGOSTINO, *Le Confessioni,* trad. di Aldo Landi, 3ª ed., Roma, Paoline, 1984, p. 310-312.

(9) *Ivi,* p. 374.

(10) *Atti dei Martiri,* trad. di Giuliana Caldarelli, 2ª ed., Milano, Paoline, 1985, p. 125.

> cielo, la terra e il mare e tutte le creature che vivono in essi » ... « io servo e adoro solo il Dio che vive nei cieli, che ha infuso un'anima vivente in tutte le creature e giornalmente diffonde la vita sulla terra ». (11)

Interrogato sulla sua fede, anche il martire Pionio confessa di credere nel « Dio onnipotente, che ha creato il cielo, la terra, il mare e tutte le creature che vivono in questi elementi e tutti noi; il Dio che ci elargisce e ci dona ogni cosa » (12).

In modo simile si esprimono ancora i martiri Acacio, Dionisio, il grande Cipriano di Cartagine, Fruttuoso, Flaviano, Procopio (13). Come non vedere, in quelle affermazioni solenni che evidentemente dovevano essere comuni fra quei primi credenti (cfr. anche *At* 14,15), il nucleo essenziale della *razionalità della fede in Dio in base alle cose create?* Quel nucleo che, anticipato già nell'Antico Testamento (cfr. *Sap* 13,1-5), pervade tutta la storia dottrinale del Cristianesimo, dalla già vista Lettera ai Romani, fino alle vette del pensiero tomistico ed alle formulazioni definitive del Vaticano I, di cui tra breve si dirà?

Non manca neppure, già in quegli stessi testimoni, la consapevolezza della *razionalità della fede in Cristo in base ai Suoi miracoli;* così risponde infatti il martire Filea, vescovo di Tmuis nell'Alto Egitto, al preside Culciano che gli chiede come si sia convinto che Cristo è Dio:

> Diede ai ciechi la vista, ai sordi l'udito; mondò i lebbrosi, risuscitò i morti, rese la favella ai muti, sanò molte infermità ..., risuscitò dalla morte e diede molti altri segni e prodigi. (14)

4. *La razionalità nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*

Sarebbe ingenuo e semplicistico ritenere che tutto il pensiero filosofico e teologico dei secoli cristiani dell'età di mezzo si possa riassumere nell'opera di Tommaso d'Aquino: vorrebbe dire ignorare la varietà di forme della filosofia e della teologia di quei secoli (sempre nel rispetto del Magistero, quando si è pronunciato), le grandi scuole spesso in contrasto fra loro, le grandissime e diversissime personalità che tutte insieme hanno

(11) *Ivi,* p. 157-159.
(12) *Ivi,* p. 350.
(13) *Ivi,* p. 374, 418, 467, 474, 493, 600.
(14) *Ivi,* p. 754.

contribuito a dare splendida veste a quel pensiero. In questa sede, però, ed ai nostri fini, si potrà ben ritenere l'opera dell'Aquinate sufficientemente *esemplificativa* di tutta un'epoca; anzi oramai, con gli opportuni adattamenti, di tutta l'impostazione filosofico-teologica del Cattolicesimo fino ai nostri giorni travagliati. Infatti il Magistero stesso, ponendo S. Tommaso fra i Dottori della Chiesa, gli assegna un posto specialissimo come guida e maestro di speculazione filosofica, di quella « philosophia perennis » che costituisce appunto il fondamento razionale della fede.

Così, ad esempio, Leone XIII dedica nel 1879 l'Enciclica *Aeterni Patris* allo studio dell'opera filosofica di Tommaso di Aquino; Pio XII conferma nell'Enciclica *Humani Generis* del 1950 che in campo filosofico « il metodo dell'Aquinate si distingue per singolare superiorità tanto nell'ammaestrare gli alunni che nella ricerca della verità »; Paolo VI afferma che fra i Dottori della Chiesa primeggia S. Tommaso e che la sua dottrina è lo strumento più efficace per sistemare i fondamenti della Fede su basi sicure (15); il Concilio Vaticano II prescrive che nelle discipline teologiche « per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo S. Tommaso per maestro » (Decreto *Optatam Totius* n. 16), e che nelle facoltà e università ecclesiastiche, tenendo conto delle nuove questioni e dei progressi dell'epoca moderna, « si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrano nell'unica verità, seguendo le orme dei Dottori della Chiesa, specialmente di S. Tommaso d'Aquino » (Dichiarazione *Gravissimum Educationis* n. 10).

Tutto ciò premesso, si veda cosa pensa il Dottore Angelico sulla razionalità della fede, e si sarà scoperto in buona parte il pensiero cattolico sull'argomento, dal medioevo in poi; sarà facile allora costatare che esso non è che uno sviluppo di quello presente fin dalle origini e già esposto a grandi linee.

Naturalmente le brevi citazioni qui consentite non possono da sole dare un'idea del pensiero dell'Aquinate, sia pure su di un argomento specifico come quello dei « praeambula fidei »; ben altri studi e ben altri esperti occorrerebbero. Tuttavia sarà sufficiente, ai fini del nostro discorso sulla razionalità della fede, riscontrare che anche Tommaso vi aderisce, in perfetta

(15) Allocuzione tenuta nella Pontificia Università Gregoriana, 12 marzo 1964, *AAS* 56, 1964, p. 365.

continuità con la linea che lo precede e che egli eredita, esplicitandola e ampliandola.

Ecco, ad esempio, la celebre risposta all'obiezione secondo la quale l'esistenza di Dio non sarebbe dimostrabile, in quanto argomento di fede:

> L'esistenza di Dio e altre verità di lui che si possono conoscere con la sola ragione, al dire dell'Apostolo, non sono articoli di fede, ma preliminari agli articoli di fede. Difatti la fede suppone la conoscenza naturale, così come la grazia presuppone la natura e, in generale, la perfezione suppone ciò che può essere perfezionato. Nulla però impedisce che una causa — di per sé dimostrabile e oggetto di conoscenza razionale — sia accolta come oggetto di fede da chi non arriva a comprenderne la dimostrazione. (16)

Definitiva è poi rimasta la risposta all'obiezione secondo la quale Dio in Sé non può essere conosciuto dalla ragione umana:

> Mediante la conoscenza delle cose sensibili non si può raggiungere la completa conoscenza... *dell'essenza divina*. Tuttavia, poiché gli effetti dipendono dalla causa, per mezzo di essi possiamo giungere alla conoscenza *dell'esistenza di Dio* e di quelle caratteristiche o attributi che a lui convengono necessariamente come a causa prima di tutte le cose, superiore rispetto a tutti i suoi effetti. (17)

Seguendo S. Giovanni Damasceno, Tommaso dimostra inoltre che fra tutti i nomi di Dio *Colui che è* è il suo più proprio (18). Ciò dovrebbe mettere in guardia coloro che oggi affermano non esservi alcuna relazione fra il Dio della Bibbia e il Dio dei filosofi: certo la Rivelazione comprende molte verità al di sopra di quelle conoscibili dalla pura ragione, ma fra queste ultime vi è appunto l'identità in Dio del Suo essere con la Sua essenza, il che significa proprio che Dio è *Colui che è*; quindi chi si accosta a Dio col solo lume della ragione coglie di Lui *almeno una parte* di verità!

Non si creda che S. Tommaso limiti all'esistenza e agli attributi di Dio la fondatezza razionale; questa è infatti posta a

---

(16) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, da *La conoscenza di Dio*, trad. di Pietro Scapin, 2ª ed., Padova, Messaggero, 1986, p. 92.

(17) *Ivi*, p. 178.

(18) *Ivi*, p. 236.

base anche dell'altro pilastro della fede cristiana: la divinità di Gesù Cristo. Così nel suo commento al « Credo », tratto da sermoni predicati nella Quaresima del 1273, quindi in uno stile più semplice e piano, egli espone molto succintamente i « motivi di credibilità » nella divinità del Cristo:

> Dio non manca di avallare l'autenticità delle verità di fede ... autenticate da quel sigillo di Dio che sono i miracoli... coi quali Cristo ha convalidato l'insegnamento degli agiografi e degli apostoli. Che se tu volessi insistere, che i miracoli stessi sfuggono alla diretta esperienza della maggior parte degli uomini, ti risponderò: la storia — comprese le fonti pagane — ci insegna che l'intera umanità credeva negli idoli mentre la fede di Cristo veniva combattuta. Ma da un certo periodo in poi il mondo prese a convertirsi al vangelo. Sapienti, nobili, ricchi, personaggi celebri e autorevoli si convertono nell'ascolto di pochi, semplici e poveri predicatori evangelici. Ebbene, o questo è un fatto miracoloso, oppure no. Nel primo caso, eccoti la dimostrazione che cercavi. Se invece tu negassi ancora, ti farò notare che un miracolo più prodigioso di questo è addirittura inimmaginabile: che il mondo si sia potuto, senza intervento divino, convertire a Cristo. (19)

Appena quarantatré anni dopo Dante riesporrà il concetto nella splendida forma che tutti conoscono, proprio nel corso di un celeste « esame » sulla fede:

> « Se il mondo si rivolse al cristianesmo »
> diss'io, « sanza miracoli, quest'uno
> è tal che li altri non sono il centesmo »
>
> (*Paradiso* c. XXIV, v. 106-108)

Il genio di Newman, circa sei secoli appresso, riaffermava tutto ciò da par suo, confutando una ad una le obiezioni contrarie che volevano vedere in cause puramente umane il rapido e meraviglioso sviluppo del Cristianesimo nel mondo pagano (20).

---

(19) S. TOMMASO D'AQUINO, *In symbolum apostolorum, expositio*, da *Opuscoli teologico-spirituali*, trad. di P. Raimondo M. Sorgia o.p., Cuneo, Paoline, 1976, p. 43.

(20) JOHN HENRY NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, trad. di U. Tolomei, Milano-Brescia, Jaca Book-Morcelliana, 1980, da *La ricerca della verità*, Padova, Messaggero, 1983, p. 231-241.

5. *Fede e ragione nel Magistero*

Se ancora si nutrissero dei dubbi sulla tesi che si è cercato di dimostrare, cioè che la razionalità è elemento costitutivo del Cristianesimo, nella sua (più autentica) accezione cattolica, il ricorso alla definizione dogmatica del Concilio Vaticano I su tale argomento dovrebbe dissipare ogni perplessità.

Si noti infatti che in caso di verità di fede definite non vi possono più essere dubbi sul fatto che in esse si identifichi la reale posizione di tutta la Chiesa cattolica, da quel momento e per sempre, con lo stesso significato in ogni tempo (« eodem sensu eademque sententia »), tanto che il rifiuto anche di una sola di esse pone automaticamente fuori della Chiesa (Can. 1364).

Che cosa dice esattamente sul nostro argomento il Vaticano I? Bisogna ammettere al proposito che non capita quasi mai di poter leggere il pensiero conciliare completo, nelle citazioni che a volte se ne fanno; inoltre sembra impossibile trovarne una traduzione italiana, mentre migliaia di libri di (quasi) ogni specie straripano dagli scaffali delle librerie cattoliche ...; ma questo è un altro discorso.

Attingeremo così direttamente al testo latino, in una nostra traduzione che si spera sufficientemente fedele e completa ai fini dell'argomento trattato, anche se sono state omesse parti pure importanti per altri versi; le definizioni vere e proprie sono nei « Canones » riportati alla fine (dogmi di fede); il corsivo è aggiunto.

De Revelatione

La stessa santa madre Chiesa ritiene e insegna che Dio, (quale) principio e fine di tutte le cose, *può essere con certezza conosciuto dalle cose create per mezzo del lume naturale* dell'umana ragione; « infatti le cose invisibili di Lui, riconosciute per mezzo delle Sue opere, vengono contemplate dalle creature del mondo » (*Rm* 1, 20): che tuttavia piacque alla Sua sapienza e bontà rivelare al genere umano Se stesso e gli eterni decreti della Sua volontà, per altra via, soprannaturale, come dice l'Apostolo: « Dio, avendo parlato in antico molte volte e in molti modi ai nostri padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio » (*Ebr* 1, 1 sg.).

A questa divina rivelazione deve attribuirsi il fatto che quelle verità, *le quali nelle cose divine non sono di per sé impervie per la ragione umana*, anche nella presente condizione del gene-

re umano possono essere conosciute da tutti rapidamente, con ferma certezza e senza alcuna mescolanza di errore. Non per questo motivo, tuttavia, la rivelazione deve dirsi assolutamente necessaria, bensì perché Dio per la Sua infinita bontà ha ordinato l'uomo a un fine soprannaturale, cioè a partecipare ai beni divini che superano del tutto l'intelligenza della mente umana; poiché « occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò nel cuore dell'uomo, ciò che Dio ha preparato per coloro che Lo amano » (*I Cor* 2,9).

...

De fide

Poiché l'uomo dipende tutto da Dio come suo creatore e Signore, e la ragione creata è totalmente soggetta alla Verità increata, siamo tenuti a prestare per fede, a Dio che rivela, il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà. E invero la Chiesa cattolica professa che questa fede, inizio della salvezza degli uomini, è una virtù soprannaturale, per mezzo della quale, con l'ispirazione e l'aiuto della grazia di Dio, crediamo vere le cose da Lui rivelate, non per loro intrinseca verità raggiunta col lume della ragione naturale, ma per l'autorità di Dio stesso che rivela, il quale non può ingannarsi né ingannare. Come attesta l'Apostolo, « la fede è » infatti « sostanza delle cose che si sperano, argomento di quelle che non si vedono » (*Ebr* 11,1).

Ciò nonostante, *affinché l'ossequio della nostra fede fosse conforme alla ragione* (cfr. *Rm* 12,1), Dio volle che agli interni aiuti dello Spirito Santo fossero unite *prove esterne della Sua rivelazione*, cioè i fatti divini, e anzitutto i miracoli e le profezie, che dimostrando in abbondanza l'onnipotenza e l'infinita scienza di Dio, sono segni certissimi della divina rivelazione, adatti ad ogni intelligenza.

...

Infatti alla sola Chiesa cattolica appartengono tutte quelle cose che in così gran numero e così mirabilmente sono disposte da Dio *per la credibilità evidente della fede cristiana*. Che anzi la Chiesa di per sé stessa, per la sua veramente ammirabile propagazione, esimia santità e inesausta fecondità in ogni bene, per la cattolica unità e l'invitta stabilità, è in certo modo *un grande e perpetuo motivo di credibilità*, e attestazione inconfutabile del suo divino mandato.

...

Perciò non è affatto uguale la condizione di quelli che per un celeste dono aderirono alla verità della fede cattolica, e di quelli che condotti da opinioni umane seguono una falsa religione; i primi infatti, che ricevettero la fede sotto il magistero della Chiesa, *non possono mai avere alcuna giusta causa* per cambiare o revocare in dubbio questa stessa fede.

...

De fide et ratione

Il perpetuo consenso della Chiesa cattolica ha ritenuto e ritiene anche questo: che l'ordine della conoscenza è duplice, distinto non solo per il principio, ma anche per l'oggetto; per il principio, perché in uno conosciamo per mezzo della ragione naturale, nell'altro per fede divina; e per l'oggetto, perché oltre quelle cose, alle quali può giungere la ragione naturale, ci sono proposti da credere i misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non per divina rivelazione.

...

La ragione in verità, illuminata dalla fede, quando ricerca diligentemente, piamente e prudentemente, concedendolo Dio raggiunge *una certa intelligenza dei misteri*, fruttuosissima, sia dall'analogia delle cose che conosce naturalmente, sia dal nesso dei misteri stessi fra loro e col fine ultimo dell'uomo; mai tuttavia si rende idonea a comprendere come verità quelle cose che costituiscono il suo proprio oggetto.

...

Peraltro, benché la fede sia al di sopra della ragione, tuttavia *non può mai esservi alcun vero dissidio fra fede e ragione*: poiché il medesimo Iddio, che rivela i misteri e infonde la fede, ha infuso il lume di ragione nell'anima umana, ed Egli non può negare Se stesso, né mai contrapporre vero con vero.

...

E non solo fede e ragione non possono discordare fra loro, ma si portano anche reciproco aiuto, *la retta ragione dimostrando i fondamenti della fede* e, da questa illuminata, coltivando la scienza delle cose divine, la fede liberando e difendendo la ragione dagli errori e istruendola con una più vasta conoscenza.

...

CANONES

...

De revelatione

Se qualcuno dirà che Dio uno e vero, creatore e Signore nostro, non può essere conosciuto con certezza, con il lume dell'umana ragione naturale, per mezzo delle cose create: sia scomunicato.

...

De fide

Se qualcuno dirà che la ragione umana è così indipendente, che da Dio non può esserle imposta la fede: sia scomunicato.

...

Se qualcuno dirà che la divina rivelazione non può divenire credibile per mezzo di segni esterni, e perciò gli uomini devono essere mossi alla fede dalla sola interna esperienza o ispirazione privata di ciascuno: *sia scomunicato.*

...

Se qualcuno dirà che l'assenso della fede cristiana non è libero, ma è prodotto necessariamente dagli argomenti della ragione umana; oppure che la grazia di Dio è necessaria per la sola fede viva, che opera per mezzo della carità: sia scomunicato. (21)

Come si può notare, si è cercato di mostrare la complessità della posizione della Chiesa cattolica nei confronti del rapporto fede-ragione, citando non solo i punti in cui chiaramente emerge la difesa della ragione nel suo ambito, ma anche quelli (almeno una parte) in cui ancor più chiaramente emerge la preoccupazione di salvaguardare la fede e la rivelazione dal pericolo del razionalismo: una cosa è la razionalità, un'altra il razionalismo!

La Chiesa ha così scelto ancora una volta la posizione difficile e ardua di ogni verità, che non è mai il mediocre compromesso fra due estremi, ma il punto di equilibrio di grandi concetti complementari.

Così, per fare solo alcuni esempi tratti da quanto ora visto, Dio può essere conosciuto dalla ragione, ma molto meglio lo è dalla fede (*da tutti rapidamente, con ferma certezza e senza alcuna mescolanza di errore*); la fede è virtù soprannaturale, adesione a Dio rivelante, ma non disdegna le prove ragionevoli della rivelazione (*miracoli; profezie; propagazione, santità, stabilità della Chiesa;* ecc.); la ragione può raggiungere *una certa intelligenza dei misteri,* ma non la verità del suo proprio oggetto; la fede è al di sopra della ragione, ma non contro; la ragione *dimostra i fondamenti della fede,* ma la fede illumina la ragione e la preserva dagli errori.

In questo modo la Chiesa evita sia il cieco fideismo che il nudo razionalismo; rende razionale la fede e fedele la ragione; fa della religione un punto di incontro fra l'intelletto che ascende con sforzo di volontà e la rivelazione che accorre con generosità; riconosce Dio autore della natura e autore della grazia.

---

(21) DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion...*, ed. 36ª, Barcellona-Friburgo-Roma, Herder, 1976, n. 3004, 3005, 3008, 3009, 3013-3017, 3019, 3026, 3031, 3033, 3035.

Così non è sempre stato, nella religione cattolica? Sempre sono stati composti gli antiteti in una sintesi coerente e assolutamente veridica: come il disprezzo del « mondo » perverso e l'amore del mondo salvato; il più profondo pessimismo sulla natura umana decaduta e lasciata a sé stessa, e il più profondo ottimismo sulla natura umana redenta e coadiuvata dalla grazia; la mansuetudine degli eremiti e la fortezza dei crociati; la purezza immacolata della verginità e la fecondità operosa della maternità; il silenzio dei chiostri e l'agone delle conquiste sociali; la santità contemplativa di Maria e la santità attiva di Marta; l'umiltà di riconoscersi polvere e la dignità di diventare figli di Dio; l'esaltazione della croce e il dovere della gioia; la condanna dell'idolatria e il culto delle immagini; l'amore alla povertà individuale e la magnificenza del culto divino; l'odio verso il peccato e la carità verso il peccatore; la tradizione e il progresso; l'anima e il corpo; fino a quella suprema sintesi in cui consiste il Cristianesimo stesso, di una natura umana unita a quella divina in un'unica Persona: Gesù Cristo, *il Primogenito fra i morti, l'Alfa e l'Omega, Colui che è e che era e che viene.*

PASQUALE WILLIAM GIAMPIETRO

QUADRIVIUM EDIZIONI
Via XII Ottobre, 14
GENOVA
C.c.p. 25662164

LUIGI BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla «Aeterni Patris»*; 1980, pagg. 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell'autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

Mons. ANTONIO PIOLANTI, *La comunione dei Santi e la Vita eterna* (Pontificia Accademia Teologica Romana), 2.a ed. riveduta ed aggiornata, Libreria Editrice Vaticana 1992, pp. 693, L. 50.000.

Gli avvenimenti pasquali si trovano al centro della vita cristiana non solo perché essi costituiscono il punto culminante dell'amore di Nostro Signore per ogni singola creatura umana, ma soprattutto perché in essi viene ricostituita una solidarietà soprannaturale tra il cielo e la terra che era andata perduta con il peccato dei protoparenti. Tramite la morte e la risurrezione del Figlio Unigenito di Dio, inoltre, si ristabilisce il legame tra tutti coloro che hanno accettato o cercano d'accettare la salvezza meritata dal Salvatore per il genere umano. La comunione dei membri del corpo mistico, emanata dal Sangue del Redentore e confermata dalla sua gloriosa risurrezione, collega la Chiesa pellegrinante con quella sofferente e trionfante per guidare tutti al premio della Vita eterna. Nessun momento dell'anno liturgico, di conseguenza, potrebbe essere più opportuno per presentare l'impressionante volume di Mons. Antonio Piolanti intitolato « La comunione dei Santi e la Vita eterna » (Libreria Editrice Vaticana 1992, pp. 693), edito sotto gli auspici della Pontificia Accademia Teologica Romana, celebre e sempre attiva istituzione nella quale Mons. Piolanti funge da instancabile e creativo Prelato Segretario.

L'opera contiene praticamente due trattati, uno sulla Comunione dei Santi (pp. 15-341) e l'altro sulla Vita eterna (pp. 345-665), di cui l'ultimo si divide in due parti sui novissimi dell'uomo e del mondo. Il volume si chiude con la ripubblicazione della lettera all'Episcopato della Congregazione della Fede su alcune questioni escatologiche dal 17 maggio 1979 (pp. 667-676) nonché con alcuni ampi indici (pp. 679-693). Il fatto che il libro venga presentato troppo umilmente come seconda edizione riveduta ed aggiornata non deve sottrarre alla nostra attenzione le innumerevoli innovazioni che l'autore ha voluto introdurvi per soddisfare alle esigenze d'una modernità equili-

brata secondo lo spirito del Concilio Vaticano II e che si estendono alla parte biblica, alla valutazione di certe teorie recenti, ai risultati della storiografia e al più completo aggiornamento d'una bibliografia veramente internazionale. La dedica all'Em.mo Signor Cardinale Pietro Palazzini, amico di antica data del Piolanti, testimonia, però, l'assoluta fedeltà all'insegnamento della Chiesa, fedeltà, del resto, già completamente accertata dal nome dell'autore stesso.

All'inizio del trattato sulla Comunione dei Santi, Mons. Piolanti risponde con una estesa ed accuratissima indagine storica alle questioni sul « da chi, quando, dove, perché » (p. 17) questo dogma sia stato inserito nel Credo della Chiesa. Tale cospetto storico viene seguito da una ampia elaborazione biblica sulla dottrina del Vecchio e del Nuovo Testamento, di cui le spiegazioni intorno al concetto di solidarietà mostrano un particolare interesse (pp. 33-60). Nello svolgimento dell'insegnamento dei Padri, l'autore consacra un notevole spazio alla teologia di S. Agostino, il cui ruolo nell'esposizione delle fondamenta della Comunione dei Santi può difficilmente essere sopravvalutato (pp. 117-179).

Più originale ancora ed addirittura unica per l'erudizione teologica e l'acume speculativo si rivela la sintesi sul significato, l'oggetto ed il soggetto della Comunione dei Santi (pp. 181-341). Avvalendosi soprattutto del pensiero dell'Angelico Dottore, ma trovando spunti di profonda riflessione anche in innumerevoli altri autori classici (a.e. Alcuino, Ugo da S. Vittore, Bonaventura) e recenti (a.e. Journet, de Lubac, Congar), Mons. Piolanti riesce ad illustrare splendidamente il nucleo significativo della Comunione intima tra tutti i membri del corpo mistico: « La Comunione dei Santi significa arricchimento di tutta la comunità procurato da tutti ed anche l'arricchimento di molti ad opera di uno solo; afferma il concorso di tutti all'opera di ciascuno e la partecipazione di tutta la società ai beni comuni. Chi vive in stato di carità partecipa a tutto il bene che si compie nel mondo intero (pp. 194-195). Il magistero pontificio conferma in pieno quanto l'autore asserisce degli splendori di questa solidarietà soprannaturale, nella cui efficacia l'opera della Chiesa possiede una posizione decisiva (pp. 208-218), sottolineata dal Concilio Vaticano II citato estesamente dal Piolanti (a.e. pp. 337-341).

Sin dall'inizio, il secondo trattato sulla Vita eterna si distacca da certe teorie modernizzanti, rimanendo fedele al concetto dell'immortalità dell'anima e della sua separazione dal corpo come fu solennemente riaffermato nella lettera della Con-

gregazione per la dottrina della fede su alcune questioni escatologiche (pp. 347-348). I novissimi dell'uomo, senza questa dottrina sicura, rimarrebbero del resto inconciliabili con l'insegnamento perenne della Chiesa, del quale Mons. Piolanti, pur restando sulla cima della più pura scientificità teologica, si mostra ancora una volta insieme obbediente e magistrale discepolo. Quanto dice sul giudizio particolare (pp. 389-408), sull'inferno (pp. 411-450), sul purgatorio (pp. 454-489) e sul paradiso (pp. 494-537), si trova in assoluta conformità con il Credo della nostra fede, ma mostra una simpatica e ben giustificata inclinazione verso la misericordia di Dio secondo una frase rivolta a Dio da S. Caterina da Siena riferita dall'autore: « Se la tua verità e la tua giustizia lo permettessero (o Signore), io vorrei che l'inferno fosse distrutto o almeno che nessuna anima, di qui in avanti, vi scendesse. Se, salva l'unione della tua carità, io fossi posta sulla bocca dell'inferno per chiuderla sì che nessuno vi potesse entrare, sarebbe pur una cosa giustissima, perché così si salverebbero tutti i miei prossimi » (p. 450).

Nonostante questa visione, che condivide con l'Enciclica « Dives in misericordia » del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, Mons. Piolanti rigetta a ragion veduta tutte le teorie che negano l'esistenza dell'inferno o del purgatorio, ossia insegnano che questi siano semplicemente vuoti. Nella parte seconda del trattato, dove parla dei novissimi del mondo, si occupa esplicitamente di alcuni autori di fama recente e respinge con decisione l'idea d'una risurrezione anticipata o raggiunta (pp. 600-601). La seconda venuta del Signore con l'ultimo giudizio si trova spiegata con la stessa chiarezza come la palingenesi del mondo, dovuta all'onore e alla gloria del Creatore e alla perfezione glorificata dell'uomo redento (p. 633). Che tale gloria della creazione sarà il trionfo della carità divina, aveva già saputo Dante nella citata (p. 637) sua illustrazione del profondo nesso e dell'armonioso accordo di tutte le cose: « ... vidi che s'interna legato con amore in un volume ciò che per l'universo si squaderna ».

In questa cornice grandiosa s'inquadra finalmente anche l'ultimo capitolo dell'opera di Mons. Piolanti, ove questo Maestro di tante generazioni ci presenta la sua immagine d'una teologia della storia quasi come frutto non solo dei due trattati presenti ma di tutta una vita scientifica immersa nel mondo del soprannaturale. Il concetto della storia, la novità del Cristianesimo, le forze della Storia, il progresso umano, tutto converge ad un unico scopo, l'estensione, cioè, del Regno di Cristo a tutta l'umanità. A causa di questo scopo, il Piolanti può concludere le sue osservazioni sulla storia « notando come la con-

cezione che ha il Cristianesimo della Storia escatologica è progressiva... La Storia è escatologica perché progredisce, ed è progressiva perché ha un fine, il cui raggiungimento costituisce la sua fine ». Pertanto il cristiano « deve immergersi nella Storia, perché da essa gli viene la salvezza: in un certo momento della Storia, infatti, Cristo è venuto a portare il suo Spirito nel mondo e a un certo momento di essa ritornerà per trasfigurare la creazione » (p. 665).

Questo ottimismo cristiano, che non toglie niente alla solenne serietà dell'insegnamento sulla Vita eterna, ma la sottolinea e la fa capire nella sua ultima portata, penetra tutta l'opera di Mons. Piolanti, degna di essere letta ed ammirata da tutti. Chi vuol acquistare una visione adeguata sulla dignità umana inserita nella solidarietà della Comunione dei Santi e destinata a glorioso compimento nel Regno di Dio, deve assolutamente consultare il presente volume, non solo affinché così s'informi meglio sui dati del Magistero, della Scrittura e della Teologia, ma anche affinché possa respirare l'alito d'armonia soprannaturale che Mons. Piolanti brillantemente ha saputo dare ad ogni pagina da lui stesa con mano originale e sicura.

RUDOLF MICHAEL SCHMITZ

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14
C.c.p. 25662164
GENOVA

ROBERTO CARLO DELCONTE, *Riflessioni in bianco e nero*; Genova 1990, pagg. 194, lire 15.000.

« ATHARVAVEDA: INNI MAGICI », a cura di Chatia Orlandi e Saverio Sani, UTET 1992, L. 120.000, pagg. 700.

La collana dei « Classici delle Religioni », edita dalla UTET di Torino, è probabilmente il fiore all'occhiello della vasta e curatissima produzione della prestigiosa casa editrice piemontese. Suddivisa in cinque sezioni, a mio parere raccoglie i titoli più interessanti nei tre settori dedicati alle religioni non cristiane (orientali, ebraica ed islamica); la parte riservata alla religione cattolica e quella riservata alle altre confessioni cristiane sono anch'esse molto valide, ma ovviamente si inseriscono in un mercato editoriale già abbondantemente rifornito, anche se di livello qualitativo generalmente inferiore. I più di venti volumi disponibili nelle prime tre sezioni sono invece pressoché esclusivi, e questo rappresenta un merito culturale indiscutibile della UTET; l'ultimo testo stampato, oltretutto, viene a colmare parzialmente quella che era l'unica lacuna di un certo rilievo di questa collana, in quanto l'*Atharvaveda* è appunto uno dei libri vedici, che si affianca così agli altri testi basilari, già pubblicati, dell'Induismo (*Upanisad* e *Bhagavadgita,* oltre al *Tantraloka* di Abhinavagupta).

I libri dei *Veda* sono la più antica testimonianza della religiosità indiana: la loro redazione risale infatti ad oltre mille anni prima della nascita di Cristo. La suddivisione canonica consiste di quattro libri: *Rgveda, Samaveda, Vajurveda* e *Atharvaveda,* e si tratta di ampie raccolte di inni, preghiere, canti poesie ed incantesimi.

L'*Atharvaveda,* a cui per molto tempo è stata disconosciuta la qualifica di testo sacro da parte degli Indiani, è composto soprattutto da inni di carattere magico, e presenta un contenuto dottrinario meno « elevato », ma assai più « pratico » rispetto agli altri tre libri. Il suo nome deriva da *Atharvan,* un antico sacerdote che praticava il culto del fuoco e che trasmise ai suoi successori i segreti della « magia bianca », incentrata su riti pacificatori (*santa*) e curativi (*bhesaja*); ma questo libro è influenzato anche dagli *Angiras,* altra casta sacerdotale dedicatasi invece alla « magia nera » (*ghora*), fatta di incantesimi (*abhicara*) e stregonerie (*yatu*). L'antico nome dell'opera, infatti, era *Atharvangirasah,* a sottolineare l'eguale rilevanza delle due tradizioni; esistono due recensioni piuttosto differenziate, una probabilmente più antica ma anche meno precisa (*Paippalada*), l'altra assai più diffusa e conosciuta (*Saunakiya*). Quest'ultima

— quella seguita anche in questa edizione — è divisa in venti libri che contengono 731 inni; i primi 18 libri sono i più antichi.

I curatori spiegano nella loro introduzione le caratteristiche salienti dei vari gruppi in cui è possibile suddividere l'opera, sottolineando come « la prima sezione della samhita (libri I-VII) sembra [...] contenere inni brevi di argomento miscellaneo, la seconda sezione (VIII-XII) inni lunghi di argomento miscellaneo, mentre i libri che vanno dal XIII-XVIII sono in genere suddivisi per tema [...]. I libri XIX e XX sono un'aggiunta posteriore. E' opinione corrente infatti che il XIX libro con i suoi 72 inni sia un supplemento ai libri precedenti composto da un insieme di materiale raccogliticcio, privo di organicità: vi sarebbero stati infatti raccolti gli inni che erano rimasti esclusi dagli altri libri. Esso fu considerato per un lungo periodo l'ultimo libro del canone atharvanico anche perché il XX libro è stato aggiunto alla raccolta in epoca piuttosto tarda ». Nei paragrafi successivi Chatia Orlandi e Saverio Sani spiegano invece in modo adeguato gli elementi linguistici e contenutistici dell'inno magico in genere, inserendo in appendice un interessante glossario esplicativo dei principali termini in sanscrito.

La traduzione dell'*Atharvaveda* non è integrale, ma è comunque ragguardevole. Con una scelta che può essere discutibile, i curatori hanno deciso di spezzare l'ordine (o presunto tale) originario del testo, raggruppando i vari inni per argomento. Si sa che un libro « sacro » ha comunque una sua logica espositiva, pur presentandosi apparentemente in modo disorganico; del resto è anche vero che lo schema seguìto da Orlandi e Sani presenta il grosso pregio di facilitare la lettura, che altrimenti risulterebbe certamente assai più ostica, e magari anche più « deludente ».

In effetti, chi dovesse accostarsi a questo testo nella speranza di ricavarne chissà quali benefici spirituali, andrebbe incontro certamente ad una cocente delusione. Gli inni magici dell'*Atharvaveda* sono infatti l'espressione di una religiosità ingenua, spesso superstiziosa, tutta tesa ad ottenere dalla divinità i risultati pratici più disparati, sovente tutt'altro che edificanti (si leggano, ad esempio, i terribili incantesimi rivolti contro i rivali in amore): chi si lascia abbagliare dal mito della « profondità » delle religioni orientali, non potrà che ritrarsi indignato da tanta « materialità ». Il che è quanto di più sbagliato si possa fare.

Innanzitutto perché l'approccio tipicamente europeo alla spiritualità orientale è troppo spesso fuorviante e deformato

(per non dire pericoloso): la sete di esoterismo a buon mercato, dal sapore gnostico e disincarnato, già di per sé disgregante, non può che esaltare gli aspetti negativi di tali religioni e disperderne gli esiti più validi. Inoltre, perché se è vero che la concezione rozzamente materiale che emerge dagli inni vedici tradotti non può che lasciare sconcertati, è altrettanto vero che questa religiosità ingenua, a tratti banale, è comunque il segno della profonda comprensione della dipendenza strutturale (e globale) dell'esistenza umana da Qualcosa di ben più alto e vero. Insomma, se l'involucro esterno di questi inni è spesso poco nobile, ciò che li anima nella loro essenza è il tipico atteggiamento della preghiera: l'uomo che riconosce la propria miseria e chiede a Dio rifugio e protezione, aiuto e conforto. Certi spiritualismi esasperati, al contrario, sconfinano non di rado nel delirio di onnipotenza, malattia mortale di ogni intellettualismo che si crede sprezzantemente superiore alla «credulità» del volgo.

E' indubbio che gli incantesimi contro i serpenti o gli scongiuri contro le malattie elevano di poco il tono religioso dell'*Atharvaveda*, e sono semmai un'interessante fonte di notizie storiografiche sulla medicina e l'erboristeria antiche; ma proprio per la percezione interiore — che comunque c'è — della onnicomprensività del divino, sono il punto di partenza degli inni più ispirati e profondi che affiorano qua e là dal magma superstizioso di queste pagine.

« O *Indra*, io ti invoco perché tu ci dia ampio spazio contro la difficoltà. / Io invoco il potente guardiano che ha molti nomi e un'unica nascita. / Contro quell'arma ostile che oggi viene scagliata in alto, / desiderosa di ucciderci, noi ci rifugiamo completamente nell'abbraccio di *Indra*. / Noi ci rifugiamo completamente nell'abbraccio di *Indra*, il protettore: / possa egli proteggerci. / O dio *Savitr*, o re *Soma*, rendimi ben disposto per avere prosperità » (*Atharvaveda* VI, 99).

PAOLO ASCAGNI

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

C.c.p. 25662164

GENOVA

CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*; 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

L'« AFFECTIO SOCIETATIS » NEL SOCIOPOLITICO DI LUIGI STURZO

Se è vero che stiamo camminando verso l'era della « globalità » o della società aperta — e ne siamo addirittura sulla soglia: ma quando ha avuto inizio tale cammino? — occorrerebbe, intanto, fare il punto sul se è vero che le ideologie sono morte e che a sostituirle sono già accorse le Idee.

Una società aperta — senza classi, cioè, senza Stati e senza guerra — non sembra, invero, che dia segni di apparizione.

Perché, se muri di Berlino son caduti e magne Russie si sono spappolate e decostruzioni o smontaggi sociopolitici sono avvenuti, tuttavia le Società smascherate, allorché ignude nella reale loro essenza, tosto si sono affrettate a rifarsi nuove maschere: per gale di Culture e di Civiltà e di Società libere (dicono).

Magari fosse giunta — per davvero — l'ora dell'uscita dell'Umanità dall'attuale delirio! l'ora del trionfo — diciamo, magari ritorno — delle Idee (oh, Platone!), meglio, della predetta sostituzione della (utile!) menzogna.

Ma ciò col purificato ricominciamento della — magari, ripetiamo — Cultura di Omero! e col venire a buoni conti l'Uomo Greco di Pohlenz e il Popper della Miseria dello Storicismo e la politologia di Weber e la Filosofia della Società quale da « *Osoba i czvn* » di Wojtyla e da i « Tre riformatori » e « Il Contadino della Garonna » di Maritain e — soprattutto — lo storicismo metodologico — o metodologia storico/comparativa — di Luigi Sturzo.

Ché né Husserl fenomenologico né Wittgenstein né qualsiasi altro che vorrà nascere per immettersi — utilmente!? — nella Storia delle Utopie potrà essere l'accordatore della Chi-

tarra-Mondo per le cose che caoticamente e bruciantemente vi han suono o vi si suonano, che dir si voglia.

Le metafisiche dell'uomo, invero, e le gnoseologie che han fatto andare l'oggetto verso il soggetto trascurando di pensarlo nel suo essere perché condotte da super *eros* filosofico che lo ha saltato a piè pari (con le etiche e del singolo e delle « comunioni » che si sanno) non ci han dato le vissute Due Mondiali di sangue e le Democrazie da esse, voltesi tosto in scialbi o folli democratismi con certe alimentate e cresciute e ostinatamente mantenute forme di religione o della quantità o della imposizione o della violenza?

Altro che « Homo novus » e ritrovamento delle greche *poleis*!

*

Rifondazioni, allora, di nuovi Valori e — per il 2000 — nuovo programma antropologico? Ma quante precedute rivoluzioni non avrebbero voluto produrlo quel gran bene di nome « affectio societatis » per *kosmopoleis* come nuove Panrussie o i novissimi Uniti dell'Europa o altre in altri emisferi? dappoiché una vera « affectio » — una vera « colla societatis » — le folle d'uomini — dette, a un certo punto, Nazioni — sembra non essersela ancora saputa dare.

Negata scientificamente — e già da tempo — la possibilità di una Società Universale come realtà umana in pienezza di realizzazione del pacifico ideale « vivere insieme nel Bene » (il Cristianesimo Cattolico non desiste, ovviamente, dal propugnarla esortando a credere nel « solo ovile con un solo pastore » di certa divinamente annunciata realizzazione al compimento dei secoli), è da chiedersi — in ogni caso — se oggi è accertabile una « affectio » nel sociologico (e pur nel politico) che ci conduce: se tale alto segno esiste, insomma, in noi o come valore da Natura o da Dio o come nostro innato « a priori » (Kant lo disse *inclinazione* ad associarsi: tentando di sostituire — superandola — la *volontà spontanea alla Polis* dell'uomo greco).

*

Ma già tocchiamo con mano quante incognite non vanno e vengono per poter fare veri e certi una Città o uno Stato! Vai a pensare — più e pertanto — a quel che oggi vorrebbesi far essere (se non da divino intervento) realtà sociopolitiche registrate a chiave Mondo: solo il sogno dell'antropologia di Woj-

tyla potrebbe sostenersi... perché in chiave religiosa... ma allora torna il discorso del « solo ovile e solo Pastore » di lontanissimo orizzonte.

Perché i giorni che viviamo nella nostra Italia, ad es., non offrono — anziché la lettura di quel che essa ebbesi da *polis* greca — la rilettura, invece, della VII Epistola di Platone dalla quale ci viene il rigetto della fede ch'Egli dapprima ebbe nella Democrazia — come « oro colato » — perché sconcertato dall'operato dei suoi stretti parenti Crizia e Carmide: così ritirandosi — suo dire — dalla *carriera* politica? che richiede sempre l'abbandono dei principi morali: siccome era avvenuto nella Atene del suo tempo e per il che diceva — il Grandissimo — essere necessario (e in tal senso esortava) adottare *rimedi radicali* che « avessero posto la vita dello Stato *su basi completamente nuove*: e per questo (vedi nel *Gorgia*) *ritenendo indispensabile* il *dover far mutare l'atteggiamento interiore dei cittadini* risvegliando, negli stessi, l'antico *spirito* della grande *polis* « che la giovane generazione aveva smarrito ».

Platone non vedeva, infatti, per la sua Grecia altra possibilità che « *ricostruirvi la Città dalle fondamenta* », *impregnandola d'Etica* (allora quella socratica!) e di « Conoscenza »: quella della vera destinazione dell'uomo (il che — direbbe Simone Weil — non è che la prova pienissima delle intuizioni precristiane della Grecia).

*

Ma tant'è! Luigi Sturzo avrebbe voluto — e vorrebbe ancora e sempre — essere il nuovo Pericle sociopolitico dell'Era che andiamo (forse d'oltre): ma certamente non in senso creativo (e come, allora?): perché — chi non lo sa? — la *polis* greca la fecero — la facevan — gli uomini greci con la loro *libera volontà, spontanea all'« insieme con gli altri »*: autonomo e persona umana autonoma ognuno restando in pienezza di libertà: questa non come arbitrio, bensì autonomo sottoporsi — anche non da norma scritta o qualsiasi altra costrizione esterna — alle Leggi nel senso più largamente divine o naturali e alla autorità della Città da essi stessi fatta: dalla emanazione d'ogni « Io » intero personale per il « Tutti » non come somma ma resultante viva e reale e operantemente aperta e protesa alle conquiste e umane e ideali e culturali di civiltà al più possibile.

Ma l'Italia (in particolare: perché Sturzo non diede al suo pensiero i limiti dei confini della sua Patria)! Chi, difatti, lo ha cacciato col più detestabile silenzio nel gestir di politica? e perché?

Allorché il 19/1/1919 dalla sua Caltagirone aveva lanciato — ai fini supremi della Patria — il noto appello « a tutti gli uomini liberi e forti » e dal Giornale dell'Isola del 4/3/1950 rivolgeva la esortazione « agli uni e agli altri » (questi gli oppositori) e dal tutto suo operare dalla fondazione del PPI non aveva dimostrato, Luigi Sturzo, tutta la sua passione per il bene — in tutti i sensi — della sua Italia?

« I miei punti di orientamento sono stati quattro: Libertà democratica, moralizzazione della vita pubblica, riforma della struttura statale a tipo autonomistico e civico e risanamento dell'economia nazionale e, specialmente, del Mezzogiorno ».

Così Sturzo (quasi Pericle, quasi Platone della VII!) dal quotidiano or cennato: e per gli Italiani. Ma chi — concretamente — ha raccolto la sua voce volgendola in fatti? Perché l'insinuato accantonamento di Lui per l'accettazione dei principi filosofici di Neosintetismo del fratello (il) Vescovo Mario è cosa di non facile affermabilità perché forzatamente alquanto una prova può essere tratta: i riferimenti ai provvedimenti pontifici o a questo o a quel fatto o a concetti filosoficopolitici sparsamente contenuti nelle opere del Grande esplicitati con terminologia di (non preciso) « Neosintetismo » si appaleseranno sempre insufficienti per uno scientifico giudizio.

Comunque: che moderni e contemporanei sempre quegli antichi Greci!

*

Sì, Sturzo è il pensatore della « Società in concreto e dell'attività dei singoli associati e operanti insieme... non essendo la Società (proprio in concreto) che il realizzarsi dell'attività associativa dei singoli uomini ».

Ma prima di tornare all'« affectio societatis » — al se e come dal tema datoci (a quell'inclinazione, disposizione, volontà spontanea, tendenza al sociale da problema morale, inter/attrazione come elementarità al sociale, affinità sociale, simpatia, istinto gregario, uniformità da imitazione, gerarchia, tendenza al raggruppamento da odore razziale, imitazione — cosciente e interna, s'intende —, sentimento di partecipazione, solidarietà, formazione collettiva, orientazione unificatrice, tendenza associazionistica, principio di associazione interna nell'uomo: insomma — sempre ed in ultimo, vogliamo dire — socialità come resultante e non somma di unità: o combinazione e non miscuglio se ci si vuole esprimere chimicamente); prima di tor-

nare — dicevamo — all'« affectio societatis » (se e come) in Luigi Sturzo è bene intrattenersi sul concetto di « concreto » sturziano: e sia per l'uomo singolo che raggruppato. Che se il Nostro concepì — concepisce — la Società in concreto come umana realtà effettuale (odor di Machiavelli? Ma no!), come l'associato umano nel suo svolgersi e nel suo spirituale articolarsi e realizzarsi dinamico e continuo nella Storia, come divenire (eracliteo umano?), non meno per Lui l'uomo in concreto sociale è ragione interna e connessione logica dei fatti materiali (delle « humanae res gestae » che solo in virtù di tale ragione e connessione possono meritare d'essere denominate azioni umane: di singoli e di aggruppamenti di singoli).

*

Il singolo concreto di Sturzo è un *coesistente* non ingoiato dalla Società e da essa annullato: la Società di Sturzo è, invece, la proiezione dell'individuo con tutti i suoi valori di persona autonoma reale e concreta ivi attuantesi e realizzantesi e ivi attuante e realizzante il suo *bisogno* associativo (che non è né da naturalità — siccome per lo Stagirita — né l'« affectio » in nostra ricerca: ma quel che si trae dalla « coscienza individuale che ritorna continuamente su se stessa allorché sente la propria indigenza in mezzo a tante ricchezze di natura e di storia e cerca di adeguare in sé tutto ciò che la *collaborazione umana* ha prodotto nei vari rami del sapere »): segnaliamo — anticipando — il doversi qui intravedere i semi del cooperativismo, della mutualità, della cogestione, della partecipazione agli utili, dell'azionato popolare e del confederarsi sturziani: anche l'Unità Europea Sovranazionale — se si vuole — col fondamento religioso, morale, culturale e di civiltà del mondo occidentale che vi va: e nel suo passato e nel suo divenire o avvenire o divenire avveniristico.

E si appunti, qui, che Sturzo parla spesso di *collaborazione umana* e di *sviluppo pratico*: in tali indicazioni Egli assomma tutte le forme associative e tutte le istituzioni da Lui viste negli ordini delle società umane: fino all'economico: e, più, del lavoro.

*

Una cosa, intanto, va tosto precisata e messa sotto essenziale attenzione come necessaria passerella su precipizio: che i fratelli Sturzo (Mario — Vescovo e pensatore del Neosintetismo o Filosofia dell'Avvenire — e Luigi, pensatore della Sociologia

del Soprannaturale) han preteso di parlare al Mondo e del loro tempo e dell'Avvenire: non a questa o quella tal singola società.

Da ciò, ovviamente, non può essere dedotta una loro presuntuosità: tutt'altro. Erano — i Due — umilmente — meglio: dignitosamente e non superbamente — consapevoli della grandezza delle loro visioni filosofiche e dei loro propositi e programmi scientifici e pratici di conseguenza: soprattutto dei campi d'immensa portata e culturale e di civiltà nei quali s'avventuravano.

Tanto deve essere saputo, adunque, da chi ci leggerà: perché non fanatismo di concittadino o di ideale discepolo bensì convinzione di studioso (se tal termine possiamo meritare) ci ha dato scrupolo per l'avvertimento *de quo.*

Sicché la *polis* greca è rivissuta in Luigi Sturzo come in un suo (cristiano) rifondatore: se è vero — come lo è — che la Grecia ebbe grandi intuizioni precristiane (leggere la già annotata Simone Weil) stante che il singolo da Lui propugnato come persona e pieno di bisogno di associarsi non è tanto meno e diverso dell'uomo greco pieno di *volontà spontanea* all'« insieme con gli altri »: allora risolventesi (o risoltosi) nella maestosità, proprio, della Città quale dai greci tramandataci: non soltanto sociopoliticamente, bensì — già prima o nel contempo — antropologicamente perché forse animata da quel senso di umana collaborazione cui accennato e non poco considerabile a fianco — se non in essenzialità — proprio del farsi — o essere stato — della *polis* evolutasi a modello di cultura: tanto *generaliter* da Ruth Benedict: e salvo l'interrogativo sulla prevalenza o meno della «forza plasmatrice della cultura... su... gli individui che accettano con tutta prontezza la forma che viene loro proposta» o l'essere della forma dalla volontà spontanea: proprio formante.

Avrebbe voluto forse, Sturzo, poter significare — come Pericle: « Riassumendo io dico che la nostra Città *nel suo complesso* è la scuola dell'Ellade e che *ciascun individuo,* mi sembra, *rende la sua persona a sé stessa bastante,* capace delle più svariate attività, conservando *il decoro* e la massima destrezza »: certamente, ivi, più liberalismo: se la concezione spartana fu, invece, più di tinta socialista: ma non rapportabile, certamente, il « come » dell'uno e dell'altro nel nostro tempo moderno e andante: perché allora l'uomo valeva come cittadino e le sue azioni erano finalizzate ai soli fini della *polis* ove la Libertà era concepita non come « dallo Stato » ma « nello Stato »: per tutti *dominus* il *polis.*

Quella di Sturzo — allora e antifonando — è la *Polis* greca cristianamente ripensata: ma non in chiave di solo Occidente, bensì di Umanità ovunque associantesi: e perché il relativo «Io» protagonista sturziano se sta tra i tormentosi e tormentati dilemmi di Agostino e le moderne settoriazioni psicologiche di Freud — avendosi dal primo l'empito ovvio di spiritualità cristiana e disfacendo il secondo col relegarlo alle pur ovvie sue atee filosofie di provenienza — fa senz'altro fare il gioco di unitarietà occorrente alle umane esigenze dell'Era nostra che trapassa offrendole una pienezza di etica spiritualità da Ragione e Cuore cristianamente sposati sì che nei confronti dell'Occidente tutti gli altri continenti dell'Orbe — ove uomini e gruppi d'uomini continuamente si dissociano per riassociarsi in forme nuove — non abbiano a valere, ognuno per sé, come altri mondi: neppure estranei l'uno agli altri: tanto meno — come ancora e spesso — gli uni contro gli altri: ma tutti per le azioni e le associazioni giuste e pacifiche del vivere un cammino verso il Soprannaturale.

*

Sturzo rafforzò adunque — e sviluppandolo secondo le esigenze del Cristianesimo e del relativo compatibile moderno — il «ciascun individuo "pericleo"» (via penna tucididea, s'intende) pieno di «Tu» societario: e proprio dicendo che l'«elemento volontario e libero del primo si sviluppa su di un piano *formato dagli altri*»: e — sviluppando il Maestro — noi aggiungeremmo: in rapporto dialettico tra di loro e tra ciò che essi hanno creato e vanno creando: le loro azioni, cioè, ed istituzioni: e le loro forme sociali e società: la loro Storia.

Rapportare proprio dialettico — quello visto da Sturzo — come secondo una legge da Lui detta «della dualità»: e non nel solo senso umano, bensì nel senso della vita in universale (abbiamo già detto che i fratelli Sturzo han preteso di parlare al Mondo); ma qui va osservato che l'«orientazione unificatrice» ordinata a un «Oltre» di Luigi — e non meno di Mario — non ha nulla a che vedere con la circolarità immanentistica dell'Idealismo dialettico hegeliano dappoiché la *Sintesi* — negli Sturzo — risulta di *concreti punti di realtà in un «processo» rettilineamente e trascendentisticamente finalizzato*: ove le concretezze storiche si fanno realtà — le societarie, politiche, giuridiche etc. già accennate: tutte dell'Ordine Pratico Umano e considerate — a seconda — or come Etiche or come Culture, Civiltà, Epoche, Età, Ere: Storia, appunto, che è combinazione d'ogni che di umano in chiave di azioni e resultante in chiave

di fatti. Hans Küng, quindi, non avrebbe pensato di fare incontrare con la detta unificatrice orientazione il suo monismo assoluto di antiscolastico e — più — hegeliano stampo: né Teilhard — da suo canto — può stimolare ad accostamenti.

L'individuo sturziano fatto di razionalità e di volontà (quest'ultima, sì, piena di spontaneità per la *Polis* ma, in più, cristianamente responsabile) è soprattutto essenzializzato dal valore Libertà sì che risulta non solo nemico d'ogni unificazione totalizzante, bensì fatto essere il campo ove la Libertà « si sviluppa sul piano sociale come partecipazione, come presa di coscienza, come *adesione* (il che è proprio e più da profondo, diremmo, la spontaneità — ma da sviluppo — che era — come è stata vista — nell'individuo greco: se, però, nella *Polis* si verificava una unitarietà che salvaguardava i distinti cittadini, dal Nostro, invece, si ha una *essenziale unità/distinzione* utile a tutti i fini e societari e politici — e aspetti vari di politica di democratiche, moderne esigenze: antagonismi — ad es. —, equilibri tra Libertà e Autorità, conservatorismi e progressismi, impostazioni della giuridicità in ordine ai limiti e nel gioco di essi e nel sociale e nel politico etc.): comunque, *sviluppo come tendenza a non restare ma ad andare verso il futuro*: che è — e non diversamente — l'andare della — e nella — « processualità » sturziana.

*

Or se Sturzo concepisce la Libertà come massimo valore facendone scaturire l'equilibrio sociale e politico in espressioni di concretezze democratiche (*Iure illic imperante*, è ovvio) e se l'« Io » ch'Egli fa protagonista del suo sociopolitico è quanto viene dal concetto cristiano di Persona umana in unitarietà spirituale volitiva e morale piena di facoltà — delle quali l'unitarietà sociale a sua volta una, concreta e libera è finalizzata al Bene e umano e d'« Oltre », come opera — in Lui — la ostinazione nella « concretezza » d'ogni cosa — specie dell'Ordine Pratico e delle azioni tutte — con la concezione ch'Egli ci dà della Storia?

Ci dice il Maestro: « La Storia è la dialettica del Bene e del Male », *continuo processo* cominciato nel tempo e mai arrestatosi, mai tornato indietro, mai ripetutosi, sempre andato avanti ». « Non evoluzione, come se da un germe si sia svolta una vita per leggi fisse, *non progresso*, nel senso di un moto a un termine e di un'acquisizione, *necessaria* al moto stesso, ... Noi la diciamo *attività in continuazione, successione fenomenica e rivelazione interiore* (vita nel pensiero e nella coscienza del-

l'uomo, cioè — ndcs)... *libertà che si muove*, idea che si attua, invenzione che crea...».

Noi, in Sturzo, abbiamo — sintetizzando — inteso la Storia come spiritualità in processo creativo: perché l'attività e la successione — che sono fenomeniche — si versano — e vi si risolvono — nella rivelazione interiore facendosi vita nel pensiero e nella coscienza realizzando proprio la spiritualità dalla quale le relative massime facoltà (Sturzo imposta per il suo « Sistema »!) della Libertà che si muove, dell'Idea che si attua e dell'invenzione che crea.

Ciò diciamo tornando a confermarci di quanto e come in altrove.

Ma gli sturziani agganci alla *Polis* greca non si allentano, qui, alquanto?

In Sturzo c'è, invero, un dinamismo avveniristico gnoseologico che si svolge — via via sempre più — in processo del divenire umano pratico sociologico e politico ampliantesi d'immensità e dimensione planetaria (è il Genio che vede e articola così!) per un processo ciclico di Culture e Civiltà: umanamente senza termine e spiritualmente con traguardo la Vita senza traguardi.

Le esperienze umane (passato) si proiettano — per il Nostro — nell'oggi (presente) dando valore agli esseri che vi coesistono i quali, a loro volta, si fanno l'avvenire (ossia il futuro) sì che il senso storico animante il processo a certo punto si rivela come un chiaro teleologismo dinamico operante — rivissutamente e trascendentisticamente — nella (e dalla) coscienza: il dominio preciso, insomma, di un inequivocabile finalismo trascendentistico: che — apprezzabilmente — non si palesa, invece, nella *Polis*.

Non un *logos* informa e conduce razionalmente — in Sturzo — né un *paios* né un *poioun* — per Lui — procede metodicamente a creare (anche se Metodologia Storica darà definito il suo sistema sociologico) né l'uno né l'altro né l'altro ancora stanno a fare una *Polis* come quella greca che — così ed invece — risulta (insistiamo) finalizzata al solo umano.

*

Il legame dell'individuo con la comunità come operante religiosità personale del primo « per » la seconda è, sì, ancora un filo d'oro greco sfruttabile nel vero societario moderno e in quello di Sturzo cristiano cattolico: ma la guida va, ivi, pas-

sando sempre più dal sentimento (o *volontà spontanea*: ma cos'è e da dove essa?) alla ragione: *e quando è l'assorbimento da parte degli interessi pratici* (nella *Polis*, che da ideale volge in reale...!), Sturzo è lì tosto con tutta la carica dell'Etica del Cristianesimo *per volere alla Città rimedi radicali che pongano rimedi radicali onde porne la vita su basi completamente nuove* (si riconsideri Platone della già citata di Lui Epistola VII).

E a bruciapelo, qui, ci scoppia — per la nostra Italia di oggi, è ovvio — il Nostro dell'indicato scritto del marzo 1950 «Agli uni e agli altri» se già Egli — svolgendosi — nel seguìto 1958 (con discorso del luglio d'ivi) dava allarme per la salute della rinata Democrazia presentando un disegno di legge riguardante il come dover essere dei «partiti politici e relativi candidati».

Detto disegno (comunicato alla Presidenza del Senato della Repubblica il 16/9/1958 - N° 124 e di N° 8 articoli di consistenza) chiaramente si argomentava dall'ormai fattosi «esagerato impiego di denaro sia dei partiti che di buona parte dei candidati» come in «una fiera aperta per ottenere la rappresentanza parlamentare» (così dall'or citato discorso): con uso del denaro «indebito e, comunque, più largo che non (sia) la spesa elettorale, specie se veniente da fonti — mai — libere e spesso impure o da vie segrete»: e dicendo — da ciò — ben lontana la sua esperienza personale del 1919/1924 da quella 1945/1958!

Le sempre sospette provenienze «da percentuali in affari ben combinati e non sempre puliti» già dal Nostro denunciate e il di Lui dichiarare aperto d'aver sentito «notizie sbalorditive» circa «patrocinî politici assicurati» — lasciati fuori sanzioni morali e di regolare giustizia — perché non di fortuna?

Perché la legge proposta da Sturzo non venne? lasciando correre, così, fino alla travolgente piena del «più sbalorditivo» d'oggi?

Certamente ogni notte è sempre piena di attese di luce: e non ogni tempesta e di cose e d'uomini si pone senza fine.

Tutto, adunque, è sempre da sperare — per (magari!) ottenere — dall'uomo, e come *intimo* valore proprio d'uomo, il puntare al vero Bene: beninteso ch'egli — tal fine — *voglia saperselo* dare. Ché tal valore proprio di vero cittadino risulterà s'egli si lascerà pienamente condurre da un alto *senso della Polis*: specie della non soltanto terrena.

Ma c'è in ciò qualcosa di quell'«affectus societatis» che stiamo tentando di spremere dai libri di Luigi Sturzo?

*

E, intanto, non è da trascurare che lo Sturzo fondatore del Partito Popolare Italiano dice lealmente, un giorno, agli appartenenti al suo partito nella sua città Caltagirone (vedi il locale periodico « La Croce di Costantino » del 7 agosto 1906) di essere stato necessitato a « unirsi ai conservatori — *sive massoni* (oggi sarebbero potuti essere anche atei estremisti di sinistra o altro di simile) — perché i democratici cristiani, non essendo ancora preparati a scendere da soli nelle lotte elettorali *programmate ed evolute,* si sono *contentati* di unirsi ai primi *e solo* per trovare dei *compagni* nella lotta contro i socialisti...».

Ciò abbiamo voluto significare per dare un campione di lealtà politica di alto conio e perché spesso alcuni segnantisi di « Bianco fiore » (c'era il relativo canto: « O bianco fiore / simbol d'amore / ...»!) s'appigliano al nome di Sturzo onde derivare autorevole ragione al loro « concreto » operare (politico?) di tutt'altro fatto che di volontà costruttive e delle Istituzioni e della realtà positiva della Città o Stato che dir si voglia.

Molti operatori del « politico » di oggi pretesamente stemmantisi di sturzismo sono degli autentici abusivi perché non sanno né dove il Nostro sta di casa (filosofica e scientifica, si intende) né da qual parte abbordare il di Lui « sistema »: ché sistema è quello di Sturzo: adoprabile soltanto nella sua interezza: col grave pericolo — altrimenti — di falsarne o le premesse o i fini: smentendolo, così e comunque: offendendolo spesso col tentare di far passare proprio per « bianchi fiori » i loro non indifferenti sfasamenti del societario in loro mani e i loro squallori morali comunque: e certamente gente di tal degrado non erano *i compagni* ai quali — il Nostro — fu necessitato a unirsi nel 1906 — siccome dal suo citato periodico: c'era in quel tempo, ovviamente, assai più costume tra gli antagonismi politici.

E volendo ora andare — per la materia *de qua* — stando in letteratura cristiano/cattolica ben qualificata e responsabile, dobbiamo sottolineare — ma chi non lo sa? — che Sturzo articolava il suo sistema nel mentre — più o meno corrispondentemente, in ragion di tempo e di indipendenza — e Maritain e Wojtyla erano non meno attenti alle grandi situazioni umane e sociali del finale del nostro moderno — tale potendo esser detto l'oggi tormentoso che ci conduce.

Invero: se da alcuni può essere affermato non esser vero che il discorso sul sociopolitico cristiano cattolico è stato — proprio nel tempo moderno — sempre più contorto e distorto

nelle e dalle fondamentali linee evangeliche e da quel Tommaso che la Chiesa Cattolica saggiamente vuole intramontabile, non può, d'altra parte, esser negato che i principî sociopolitici di impostazione cristiano/cattolica (nell'obbligato tentativo di sempre proteggerli e sempre salvarli: ché in permanenza di tentativo le cose da tempo vi stanno) vengono di continuo mastinamente e pervicacemente minati da varie e colossali impostazioni (nel filosofico di partenza e nell'operativo di conseguenza) di cultura laica — spesso atea — di proposita assoluta considerazione e preoccupazione dei valori umani d'ordine esclusivamente materiale e, comunque, registrati a fini quasi sempre di utile... ovviamente materiale.

Allora si deve affermare che di vero umanesimo socio politico deve oggi potersi riparlare soltanto allorché chiaro e concluso potrà esser fatto — primieramente e basilarmente — un discorso sull'Uomo: e dell'Uomo: con tutto ciò che lo fa esser tale: come ente persona e non soltanto come individuo/essere biologicamente vivente.

Wojtyla (da quando era il Card. Karol Wojtyla, docente a Lublino), è vero, non ha voluto fare con la sua opera « Persona e atto » (già in polacco sopra indicata) un discorso di metafisica dell'uomo: ma dal discorso che ha fatto Egli non ha potuto prescindere dal darsi la attentissima cura richiesta — era ovviissimo alla tanta scientifica Sua statura! — nello costruzione del ponte tra Metafisica e Etica quale occorrente alla nostra ora di trapasso — o di sorgerne bruscamente — di Culture e di Civiltà: ed anche perché — pur ovvio — uno jatus tra le dette due filosofiche branche mai può sussistere in qualsiasi sistema filosofico: se — a loro volta — d'altro necessario legame esse abbisognano — non potendone prescindere — e cioè quello gnoseologico: tanto più prezioso quanto più fertile di volere responsabile: per la responsabilizzazione del « tutto pratico » ossia delle umane azioni: delle quali le più — o felici o perniciose — del sociopolitico.

O Gonella — ci sia qui consentito — del 1952! allorché invano tentò di ridare il « Metodo sistematico » ai nostri Licei. Teniamo prezioso il biglietto di felicitazioni e auguri che ci venne da Luigi Sturzo a seguito del fattoci invito alla compilazione del primo avviabile testo di Etica: e mentre Paolo Dezza (oggi Em/mo Cardinale) già stampava — con A. Signorelli — quello di Teoretica.

Gonella voleva abbattere il privilegiato dominio dell'Immanenza e ridare ai giovani intelletti di studi classici la libertà

di scelta (in questa possibilmente la Trascendenza) d'un'impostazione filosofica. Ma, si dica: chi per la Trascendenza avrebbe dovuto battersi... andò a far compromesso!... per lasciare le cose come stavano: altra forza che avrebbe dovuto aiutare, chissà perché, non si fece percepire!

Quando qualcuno — nel tempo nostro — ha, difatti, voluto parlare di Trascendenza, egli ha illuso: perché il termine è risultato — non volutamente, s'intende — ingannevole: l'uso è servito — ad es. a Jasper — per una riaffermazione (esistenzialistica) della impossibilità della metafisica come scienza: e per far nascere un tema del « Sacro » (ne abbiamo detto in « Labor » - genn./marzo 1987 - Palermo): ma come una vaga epifania della Trascendenza (?) dissolventesi — immancabilmente — in una Immanenza storicistica d'un Hegel capovolto (come da dialettica all'indietro) o in riprese del trascendentale di kantiano stampo o pressappoco: un nulla di validamente utile, insomma, ai fini della Trascendenza (d'Oltre) classicamente intesa.

*

E c'è pure da non trascurare — ai nostri fini: e perché pure scesa al nostro secolo — quella « Grande Sofistica » (come la dice Maritain) — non illuminante, ovviamente — quale la Fenomenologia — più specificamente quella di Husserl: fatta di (compendiantesi in) quell'irresistibile tendenza a impossessarsi di ciò che è (*andare alle cose*), di ciò che è come è e con quasi indipendenza dal soggetto che lo pensa: venendone fuori così — nell'« uomo in carne e ossa » — una trascendenza alla sua coscienza stessa che gli lascia tutto allo stato intenzionale: il che vuol essere — tutto ciò — quell'essere « alle cose stesse »: con resulta: un (pover') uomo *socialmente e politicamente* soltanto capace di « porre problemi » lasciandoli — sofisticamente — sempre insoluti o senza la realizzazione di alcunché. Ché, poi, alla questione « Io - altri Io » starà pure il problema del come intendere l'alterità dei soggetti...!!! E per la Sofistica *de qua* non debbono essere essi « un mondo a me estraneo »? Altro che fratellanza!

Wojtyla viene ad opporre, allora, un'« antropologia della comunione ».

Ma certamente la soluzione non può venire da rimandi alla filosofia di Scheler né dal tentativo di conciliare il Tomismo con la Fenomenologia ricavandone una filosofia dell'esistenza (chissà per quale altro « Sacro » epifanico!): ed ottenendo — chissà! — non altro che una esistenzializzazione di S. Tommaso!

E, invece, Wojtyla vuole implicitamente chiarire agli umani il senso dell'esistenza (sì) della *persona* e del suo valore: ma considerandola nel suo agire « *insieme con gli altri* »: per una *rifondazione dell'uomo e delle sue società* (con quel cemento alle fondamenta che non è difficile definire: e per la costruzione societaria di logica conseguenza che, invece, le filosofie del corso (ma non da troppo vicino) tempo hanno ostacolato mettendo in rilievo e le cose e le azioni ma tra parentesi il soggetto Uomo/Persona responsabile.

Wojtyla vuole, difatti, che l'esperienza non si lasci comprendere da sistemi categoriali o, comunque, d'aprioristici e, pertanto, che essa non sia il « primum » del lavorìo concettuale e la coscienza, invece, il « posterum ».

Cercare, allora, di riafferrare il mondo, ma trasformato da un ritorno all'originario: e non è questo il punto cruciale di oggi?

L'Autore di « Osoba i czvn » vuole attuare l'Uomo/Persona rispetto a (e « in ») ciò che accade dentro di lui e fuori di lui mediante un *movimento* (che in Sturzo è « processo ») di trascendenza nel contempo che il rapporto di ogni persona con le altre persone nell'ordine sociale possa risultare la celebrazione della libertà e della dignità dell'uomo per un fior fiore di democrazia (ciò da un andirivieni dall'atto alla persona e viceversa: attraverso una passerella pericolosa, pur sospesa come sull'abisso: ma cos'è essa? la contingenza umana o quell'« affectio » che cerchiamo o per la quale indaghiamo?).

*

Maritain, invece, vuole entrare nel cuore dei nostri malanni attraverso una denuncia di fondamento: quella della crisi della modernità attaccando Lutero, Cartesio e Rousseau — i cosiddetti Riformatori — con l'accusa di essere i fondatori della « Cultura della separazione »: detta crisi definendo « crisi epocale » dalla quale si potrebbe uscire uscendo dalla modernità (nel senso del) « superandola »: mediante un « primato dello spirituale » da affermare a tutti i costi: nell'uomo, evidentemente, e nelle sue società: contro il bifronte Immanentismo storicista e scientista.

Qui vogliamo riaffermare quel che altrove abbiamo detto di nostro avviso, e cioè che i tre Riformatori maritainiani Lutero, Cartesio e Rousseau hanno oggi senz'altro come loro Controriformatori — di pur epocale portata — Maritain, Wojtyla e Sturzo.

Indi — continuando — significhiamo che Maritain vuole, sì, valorizzare anch'egli il temporale ma, tenuto conto che — per lui — il mondo non ha solo un valore strumentale bensì ne ha uno anche autonomo e insieme « infravalente » tra i valori per la presenza in sé dell' (o perché portante l') uomo suo protagonista, teniamo a cogliere dell'Autore — ai fini della nostra odierna ricerca — la non indifferente affermazione che segue: «Per il solo fatto — Egli ci dice — che io sono una persona (e persona è interiorità riguardo a sé stessi... spirito che fa passare dall'individuo all'uomo) e che dico me stesso a me, *io domando* di comunicare con l'altro e con gli altri ».

La domanda di voler comunicare può valere — nella filosofia sociopolitica di Jacques Maritain — come « affectio societatis »? Tanto per volere ulteriormente chiedere: ma è, tal valore, scovabile (perché necessariamente dev'esservi — sia pur di variabile natura) in ogni umano societario?

Jacques Maritain va, poi, attenzionato — dopo che assaporatane la chiara autorità filosofica — per le asciutte sue affermazioni che hanno il sapore d'una spiritualità laica senza essere affatto antisacrali e neppure definitivamente secolari (in ciò molto accostabile allo Sturzo del proprio P.P.I. voluto « distinto » ma non « separato » dal religioso).

Ma quel che sommamente ci interessa dire di Maritain è che in lui il Tomismo non è posto — in sostanza — come verità di base, bensì come mezzo « mediante » il quale può essere raggiunta ogni altra verità. E ciò incide non poco per quanto è proprio dell'Ordine Pratico: per dire, cioè, se accettabile tale affermazione ai fini di altra accettazione: quella del ritenere « la persona che domanda » soltanto strumento del farsi di una società di persone o anche strumento di ogni altro d'essere della persona nella società stessa. L'« umanesimo integrale » di Maritain è, difatti, ciò in cui si ha la difesa più strenua del valore dell'uomo e del mondo — ov'esso venne destinato a farla da protagonista — nella chiave di una « ultramodernità » (ultra il Rinascimento, l'Illuminismo, il Romanticismo e ogni altro « ismo » che ha tentato significati nuovi per l'uomo e gli insiemi di uomini: e in cui, però, il Tomismo è presente come *mediazione culturale* con perennità di proiezione per la costituzione di società e del « Bene comune » in seno ad ognuna di esse: con pur ivi dominanti la libertà della persona e, insieme, la strutturazione pluralistica: ma ciò facendo seguire una *proposta politica di necessità* piena di una filosofia di integralità umana d'onde « la Persona umana » ha, d'altra parte, « *autonoma tendenza a sovrabbondare* nelle comunicazioni sociali secondo,

proprio, la *legge di sovrabbondanza* che è scritta nel più profondo dell'essere, della vita, dell'intelligenza e dell'amore » per « il fine del tutto sociale » quale è — proprio ancora — il « Bene comune », vera « integrazione sociologica » di tutto ciò che vi è di coscienza civica, di virtù politiche e di senso del Diritto e della Libertà e di tutto ciò che vi è di attività, di prosperità materiale e di ricchezze dello spirito, di sapienza ereditaria messa incoscientemente in opera, di rettitudine morale, di giustizia, amicizia, di felicità e di virtù e di eroismo nelle vite individuali dei membri della comunità: il che fa avvertire che la strumentalità di partenza sembra via via svanente o essere inghiottita da qualcosa che potrebbe essere o l'autonomia della coscienza in crescente realizzarsi in uomo e, indi, in cittadino nel tutto sociale da ciò stesso risultante: in sapore — si direbbe — di *polis* greca: lontanissima la pensabilità di un danno dell'individuo: esclusione logica, anzi, perché *in re ipsa.*

A voler gridare, però, un « evviva l'affectio societatis » vien di farlo pensosamente fermandosi: perché se ve ne è — e certamente tanta — essa deve esser letta dietro nobilissimi veli d'alta qualità: ove sta d'alta qualità e, per questo, desiderabilissima.

Stupenda, fin qui, visione ottimistica dell'Umanità! In Wojtyla come affermazione di coscienze umane piene di divino, in Maritain come dovere di non trascurare ogni qualsiasi verità « che interessa la dignità dell'uomo », in Sturzo da quanto da Lui ci viene — e che più andiamo ad esplicare — per il « *fare società politiche di liberi e forti* ».

Ciò — vorremmo dire — nonostante le volgenti deficienze storiche e quel troppo corrente Cristianesimo decorativo che fanno remora perché il Vangelo possa essenzializzare di sé la Storia.

Ma la voce di Maritain di puro e alto sentire la religiosità dell'essenza umana ci apre ancora al desiderio di una « *Democrazia pienamente decisa alla giustizia sociale e ai cambiamenti che essa esige* »: *e per farla finita con la egemonia del denaro*: animandosi, invece, e lasciandosi da ogni parte penetrare « da un'eroica fiamma spirituale ».

*

« Leggi della società — dice Luigi Sturzo — sono da ricercare nella società stessa e, quindi, nell'agire umano » (si pensi all'*atto* di Wojtyla) « in società e per la società » (*Metodo*, pag. 27).

E diciamo ora — ridiciamolo subito — che quella di Sturzo è, invece, una Sociologia che studia le leggi della « Società in concreto » attraverso le concretezze dei singoli che la compongono e ciò « col doppio metodo dello studio del fenomeno in sé e quello del fenomeno in rapporto al complesso sociale ».

Una fenomenologia, pertanto (non *pure o anche*): ma tutta sturziana s'Egli ci dice: « *noi partiamo dai fatti,* dalla raccolta dei dati, dall'esperienza storica *per arrivare alla formulazione teorica dei principî, alla ricerca delle leggi fondamentali, alla discussione delle ipotesi sociologiche* » (Del Metodo soc./co., 41-42).

Sturzo definisce « storicista » la sua sociologia perché risultante dal « processo storico » che ne è « il fondamentale ». « Gli agenti in società — afferma il Nostro — non sono altro che gli individui; fuori di essi non si può trovare né una finalità comune (che è razionalità), né una coscienza comune (che è razionalità e volontà in atto), né un processo storico (che è la continuità temporale di tale finalità e di tale coscienza »).

I fatti osservati e conosciuti mostrano chiaramente — ci sembra — il tocco fenomenologico, sì, della filosofia e della scienza sociale e politica di Luigi Sturzo: ma quel che più deve contarvi (e non è difficile coglierlo) è ciò che i fatti stessi anima, facendone trascendere la fenomenicità: l'ordine finalistico che vi è come, cioè, primieramente segnato: quell'imperioso — che quasi ne scatta —: « dal Singolo alla Società, alla Politica, alla Storia, al Soprannaturale ».

La società *è* (stat, cioè) nell'individuo, per il Nostro: perché vi sta come « coscienza » (essenza e non attività psicologica).

Ma da tal farsi ed essere della società come coscienza *nell'*individuo — in processo storico (più logico che cronologico — dovrebbe, adunque, poter sbocciare la tanto cercata « affectio societatis »?).

E ancora frugando: essendo l'uomo « ens contingens » esso è « una creatura finita, limitata, temporale ma insieme (non nel contempo) una realtà spirituale indistruttibile » per la spiritualità stessa che quel finito, quel « contingens » porta dentro: ivi potrebbe essere pur individuabile il *principio* generatore del societario?

Sturzo, inoltre, vede nell'uomo « finalità inerenti a sé stesso: il proprio *sviluppo,* il benessere, la pienezza del proprio io e delle sue espansioni (si sente Maritain): e facendo scelte per la realizzazione — in modi diversi — del Bene la cui ricerca sta tra i fini a lui connaturali.

Entità in dinamismo continuo, insomma, è l'uomo: e come negarlo?

E proprio tal dinamismo fa essere la personalità umana sempre in processo « *come un avvenimento storico* che si perpetua e si rinnovella sempre, *superando* gli ostacoli che le vecchie concezioni sociali hanno frapposto sempre *e sempre nuovamente frappongono* al suo realizzarsi nel mondo ».

Allora: se l'umano è entità in dinamismo e (per sua natura) entità razionale, razionali — diciamo — debbono essere, per logica necessitante, le leggi normative che da esso si evincono o, comunque, provengono: anche nel sociale e nel politico, ovviamente.

Qui occorre sostare per apprendere ove Sturzo fa essere il suo processo storico « ordinato a una duplice unificazione: una immanente alla razionalità umana e un'altra trascendente nell'Intelletto Assoluto »: processo umano — precisa — realizzantesi *in virtù di forze immanenti, unificato nella razionalità,* però *da* un principio e « *verso* un fine trascendente assoluto »: (Società, pag. 23): sta e si nasconde, forse, nel tratto che va dal « da » al « verso » di or qui l'affectio? o — invece e meglio — si svolge ove storicamente si rivela « per volontaria inserzione » e — con la collaborazione della ragione umana, che *liberamente accetta* — viene a farsi *Emmanuelità salvifica*? forse « hic est amor summus societatis hominum »! che è, in sostanza, un « pro » societate humana: e perfino alla consumazione dei secoli; altro che dialettica circolare dello spirito e sospetti di storicismo idealistico o di sintetismo, per Sturzo (il detto processo di Emmanuelità siamo stati noi ad averlo inteso come dal primo nostro scritto sull'Autore in indagine).

Ma non inutilmente vogliamo riprendere il filo — e per avviarci a concludere — dicendo sul « se » Sturzo usa indiscriminatamente — nel suo discorso — i termini « individuo » e « persona »: così qualche grecizzante più di noi.

C'è da rispondere che Sturzo l'individuo non lo vede affatto senza società: ove va a farsi — e risultare — persona e... cittadino com'era da *polis*: perché vede, il Nostro, « *necessaria* » la partecipazione dell'uomo alla vita associata: interno essentegli — così lo legge — « *un principio di associazione* » (ma da ciò le conclusioni che di poco precedono non tornerebbero come ancora rincorsa del già raggiunto?).

Il detto « principio » Sturzo lo vede, invece, come un « che » di immanente nell'uomo: quasi una specie di categoria dell'associativo (pericoloso dir ciò — lo sappiamo — per il pericolo

— proprio per i Fratelli Sturzo — d'uno scantonamento nel trascendentale funzionistico kantiano), una apertura alla relazione con gli altri, tornando al « principio » *de quo*... (ma si farebbe già lontananza e da Aristotele e da Tommaso: e da tanti altri meno antichi o moderni: tranne alcuni contemporanei — più a Sturzo e meno a noi — per lo più ricchi non d'altro che di ruminamenti).

*

Camminando la « processualità » sturziana — tanto *movimento*, cioè, di spiritualità — occorrerebbe andare, in verità, molto avvedutamente onde evitare di sostare il meno possibile sul « sensibile » d'eventuale incontro (che, a volte, non ha immediato il relativo superamento) onde evitare di far avere molta presa a quel denunciato e mostrantesi sapore di — già detta — spiritualità laica (pure già detta per Maritain) e a quei non meno annotati antisacrale e secolare che le inequivocabili conclusioni, sempre trascendentistiche ma a volte di non immediato conseguire, determinano: sviamenti, invero, che possono solo preoccupare per tutti coloro che — spesso interessatamente e per incidere negativamente nel politico — son portati a sottolineare e magari accanitamente evidenziare.

Ma non è chi non sa che Sturzo — fondando il P.P.I. — in più d'uno dei suoi discorsi — e di vigilia e di corso — tenne a dichiarare che avrebbe — nel far politica — sempre *distinto* — e mai *separato* — il religioso dal secolare. Lungo tutte le sue opere, del resto, non è chi, di serietà scientifica, non debba continuamente constatare come anche (leggasi *ex ante*) scientificamente assoluto e regolare fu il suo adempimento all'impegno datosi.

Tuttavia l'« amor christianae fraternitatis » incontenibilmente si sprigiona dai libri del Nostro: silenziosamente, sì, ma col vigore d'una continua (« processuale », se si vuole) vera fiamma di ben velata religiosità: forse solo coglibile da chi ha saldo intelletto di cristiano amore: per il sempre travagliato umano, più sempre bisognevole di soccorso: specie quando è (e quando non lo è?) nello sfacelo dei suoi Valori.

*

E — per andare a concludere con un'insistenza — funzione strumentale è — in Sturzo — quella della Società: il cui corrispondente umano precipuo fine è quello di potenziare e sviluppare persone umane per fare... Società: ordinandole all'Oltre.

Per chi chiedesse, poi, una risposta circa il posto che — nel pensiero sturziano — ha « la volontà dell'uomo », con la stessa parola del Nostro rispondiamo « che l'elemento volontario e libero (dell'individuo) si sviluppa su un piano formato dagli altri »... « e come partecipazione, come presa di coscienza, come adesione»: e quale valore massimo di risulta — come diversamente? — la Libertà (conseguenza che esplichiamo perché già contenuta nel partecipare, nella presa di coscienza e nell'adesione).

E tutto, nel Nostro, all'Ultimo Assoluto (Primissimo d'inizio e nel fine) come a sua meta naturale e non necessaria: tutto per dire la Storia soprannaturalizzata di Emmanuelità cristiana: e « non necessaria » la direzione per voler dire che dev'essere l'uomo — empiendosi di volontà libera e responsabile — a scegliere il finale suo destino: meglio se in positività.

*

Sturzo ridona al nostro tempo — presuntuoso di civilizzazione tecnologica e scettico di soprannaturalità — uno spiritualismo aperto e operoso per la possibilità di un umano riscatto nella vita associata fatta di esseri liberi e cooperanti.

Noi Gli dedichiamo ancora queste grate pagine: anche per le carezze che ci faceva quand'eravamo fanciullo (la nostra cameretta stava sotto quella del suo Studio) e della stima — poi — rivelataci allorché — nel 1952 — ci espresse quei detti compiacimenti e auguri per l'incarico — nel tentativo — Gonella di cacciata dell'Immanenza idealistica dalla nostra scuola classica.

Donna Nelina, la sorella del Grande — e allorché Egli in esilio — spessissimo ci voleva a colloquio chiamandoci presso nostra Madre, nel piano al suo sottostante.

Sempre ci torna il farsi delle ore 12 di (ogni) mezzogiorno: Ella saltava infallibilmente alla tastiera del suo pianoforte per suonare la « Preghiera del Mosè » (perché? per pregare mediante la Musica? o per ascoltare il Fratello Luigi? nella vita del Quale stava, forse, come permanente « miracolo » d'accompagno?).

Quando era Prosindaco di Caltagirone Luigi Sturzo scendeva a ispezionare lavori in corso anche nelle (ben costruite e percorribili a statura d'uomo) secentesche civiche fognature: e — per ogni cosa — voleva sempre rendersi conto di persona. Egli appariva d'improvviso: con ciò volendo spingere al senso

di responsabilità: riscuotendo l'effetto della piena approvazione popolare.

Vogliamo proprio chiudere trascrivendo quanto dicemmo — nel 1983 — in « Linea Nuova » di Palermo (n° ott./dic.): « A Caltagirone pochissimi sanno quanto la loro patria sia stata il campo sperimentale del Cooperativismo operaio propugnato — nel primo quarto del nostro secolo e, poi, dopo il secondo disastro bellico mondiale — dal loro Grande Concittadino.

Un giorno Luigi Sturzo disse a Giuseppe Marino, nostro Padre (che era il di Lui braccio operativo nel primo esperimento — a Caltagirone — del predetto Cooperativismo): « Caro Peppino, io sono contento di te perché sai maneggiare i tuoi soci operai come apprendesti dai Maestri Vella a modellare l'argilla e a strappare con lo scalpello alla pietra angeli e fiori ... *Perché gli uomini vanno formati e plasmati con cuore di artista* » (dei detti Vella fu Arturo, galantuomissimo quanto socialistissimo per la pelle — poi finì cristiano comunicato! — fino ad essere Segretario Nazionale del P.S.I. (da turatiano): non per ciò meno fraterno amico del nostro Genitore, sturziano... per la pelle). Noi accompagnavamo — da studente — l'On. Arturo quand'era seguito da due poliziotti: era ben guardato perché il fratello Riccardo era il medico personale di Mussolini e Presidente dell'O.N. Combattenti.

Il Fascismo fé sciogliere, a Caltagirone, tutte le sturziane cooperative: ma la « S. Vincenzo Ferreri » la lasciò in piedi fino al 6 febbraio 1940: data in cui ne cessava la vita giuridica prevista: e nel coincidere (vedi caso!) della fine naturale di nostro Padre che dal 1915 ne fu il Presidente. Va detto che l'Amministrazione Comunale fascista della Città affidò alla detta Cooperativa lavori di particolare impegno architettonico.

*

Solo una risorgente « affectio societatis » sturziana, sempre giovanissima, potrà — da interrelati intelletto, cuore e coscienza morale — rifare una socialità — per un Nuovo Umanesimo Cristiano — veramente moderna: quanto antica ma sempre moderna — dopo la *polis* greca — è quella seminata or quasi due millenni: e per durare finché dagli uomini è sperabile il Bene.

E per la nostra Italia? Forse — svaniti gli occultismi neoilluministici che la sigillano — potrebbe esser l'ora d'un'autentica resurrezione nel sole della Libertà veramente vincente.

DOMENICO MARINO

LA SAPIENZA
A SCUOLA DALLA SEMPLICITA'

(In margine a: CASSIANO CARPANETO DA LANGASCO, *Sommersa nella fontana dell'amore - Santa Caterina Fieschi Adorno*: I, *La vita*, pagg. 108, L. 25.000; II, *Le opere*, pagg. 131, L. 28.000, Marietti, Genova 1987-1990)

(parte prima)

È la caratteristica redazionale più singolare e la definizione contenutistica più comprensiva e stimolante della vita e del pensiero mistico di santa Caterina da Genova.

Ho scelto, come titolo di questa mia recensione-riflessione, la prima parte di un giudizio di padre Semeria sulla Santa più rappresentativa della spiritualità genovese, austera, discreta e caritativa. Il Barnabita, un'ottantina d'anni fa, precisamente nel 1910 e in piena lotta antimodernistica, viveva una lunga pausa di limitazione prudente della frenetica sua attività pubblica, studiava, meditava, in un esame di coscienza impostogli dalle circostanze, sulla necessaria macerazione del grano di frumento che cade in terra perché porti frutto e sull'amore di Dio che deve essere disinteressato perché ci possa unire a Lui (G. SEMERIA, *Lettere a Tommaso Gallarati Scotti*, a cura di *C. Marcora*, Milano 1987, pag. 124 e segg.) e intervenne nelle celebrazioni centenarie di Santa Caterina. Il suo giudizio, di cui ho riportato la prima parte, sintesi e titolo di queste mie pagine, riguarda la travagliata, perché eterogenea e sostanzialmente ancora oscura, genesi letteraria della storia dell'anima della Santa di casa Fieschi Adorno: la redazione non autografa ma, si dice, autentica d'un'autobiografia « non-autobiografia » più di altre, direbbe « impietosamente acuto » Marziano Guglielminetti citato da F. Cardini, di una biografia prevalentemente spirituale e mistica, che descrive senza soluzione di continuità, anzi spesso in sovrapposizione coincidente e in contemporaneità, questa vita e l'altra o, almeno, questa vita e l'equivalente ad una parte dell'altra. Santa Caterina, più che « dottoressa del purgatorio » è la « cronista dell'al di là ». Come tale, è un caso unico: Dante, quando sciolse le vele della navicella del suo ingegno per correre acque meno agitate, lo fece da poeta; san Tommaso e al-

tri teologi, quando indagarono sui *Novissimi* e sullo « stato intermedio, l'eviternità e sul tempo discontinuo o discreto », lo fecero da speculativi; santa Caterina lo fa da « esperta », nel senso etimologico del termine: sperimentando, nella mistica, la presenza di Dio in sé trasumanata, sperimentò, provò, fece il suo purgatorio.

Si tratta, come si sa (G. POZZI-C. LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, Genova 1988, pag. 347), della redazione del *corpus catharinianum*, cioè di una trilogia composta da una costellazione di detti memorabili di vaga cronologia e di varia spiritualità, da intuizioni o « visioni » mistiche e audizioni arcane di dati teologici e da una messinscena stereotipa, o « bella figura » dialogata, di ascesi perenne: finalizzata alla lotta e alla vittoria dapprima dell'anima sul corpo e sull'amor proprio e poi dello spirito (Spirito) sull'umanità anima e corpo, che preparano e accompagnano in vita l'unione mistica dell'anima con Dio e anticipano l'eventuale purificazione dell'al di là, previa all'unione definitiva beatifica in cielo.

Il giudizio del Barnabita è completato con un'ulteriore chiarificazione e con le dovute motivazioni storiche e teologiche. Dopo aver detto, come ho già anticipato, che la redazione del *corpus catharinianum* « si potrebbe definire...: la sapienza a scuola dalla semplicità », padre Semeria prosegue: « e anche meglio: la scienza, il raziocinio a scuola dalla intuizione...» e conclude: « E c'è qui anche... il segreto della composizione embrionale della *Vita*: le intuizioni geniali e semplici e appena abbozzate della Santa ci giungono attraverso le formulazioni che era pur giocoforza dessero loro uomini avvezzi, per la loro educazione a pensare, a sillogizzare, e che intendevano fissare per iscritto l'anima della grande dama » (G. SEMERIA, *Alla vigilia del protestantesimo - Storia d'una Santa: S. Caterina da Genova*, in « Rassegna Nazionale », aprile 1910, e in *Saggi... clandestini*, a cura di *C. Argenta*, Alba 1967, I, pag. 142).

Padre Cassiano dedica numerose pagine alla « genesi del *corpus*» (*Sommersa* cit., I, pagg. 3-4; II, pag. 5 e segg.), in una sintesi critica e aggiornata dei risultati storico-diplomatici finora raggiunti, con la riedizione di una « trasposizione del testo in stile corrente » del 1742 (o del 1743? *Sommersa* cit., I, pag. 4; II, pag. 10).

Una visione così chiara del problema redazionale cateriniano ed una esposizione così lucida di esso, consapevoli anche delle conseguenze teologiche di certe indagini e conclusioni filologiche, le trovo in *Caterina degli ospedali* (*Vita ed opere di*

Caterina Fieschi Adorno, Milano 1986, pag. 2 e segg.) di Paolo Lingua. Costui ignora padre Semeria ma, leggendolo, l'ho colto più d'una volta in sintonia col Barnabita: e non me ne sono affatto sorpreso, conoscendo la straordinaria apertura religioso-culturale del Servo di Dio e l'acuta intelligenza storica del docente di filosofia della comunicazione presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Genova. Lo ignora Paolo Lingua padre Semeria forse anche per colpa dello pseudonimo, « *B.S.* », con il quale il Barnabita soleva tutelare le sue idee anche le più ortodosse, che vedeva pregiudizialmente combattute da antisemeriani viscerali e per partito preso (ma lo pseudonimo è chiarito almeno dal 1967...). Paolo Lingua, anche se alcune cose di Caterina Fieschi Adorno ipotizza e deduce troppo arditamente, avventurandosi *extra moenia*, cioè in campo teologico, ad esempio a proposito dei fondamenti dogmatici della « giustizia originale » restaurata dalla mistica, e in campo storico, di Storia della Chiesa letta, più che razionalisticamente, da positivista; e se ad altre accenna incompiutamente, da biografo appassionato e avvertito ma fresco d'un « impatto singolare » con la sua « eroina », l'impatto da... *tolle et lege* agostiniano provocato da un'occasionale conferenza dantesca, non poche cose invece intuisce felicemente, brillantemente espone ed opportunamente impone — o... *importune*, al dire di san Paolo, ma a ragione — anche a quegli agiografi che spesso ignorano o volentieri fanno gli indifferenti di fronte a certe esigenze metodologiche e alle difficoltà avanzate dalla scienza. Paolo Lingua, (onestamente sollecito anche dell'accordo tra scienza e fede: preoccupazione tutta semeriana ispirata dal Concilio Vaticano I), coglie perfettamente nel segno quando avverte che nella non ancora del tutto garantita autenticità cateriniana e nella non ancora del tutto ricostruita originalità del *corpus* sta l'ostacolo maggiore alla proclamazione della Santa di casa Fieschi Adorno a « dottore della Chiesa »: proclamazione auspicata anche dal Card. Siri, ma tutt'altro che prossima ad essere conseguita, per i suddetti motivi.

Il Servo di Dio padre Giovanni Semeria Barnabita, — che padre Cassiano, unico tra i biografi della Santa che conosco, non dimentica nel suo *Sommersa nella fontana dell'amore* anche se non gli riserva l'attenzione che a mio parere merita e anche se gli attribuisce un interesse per la dottrina della Santa, « la paura del peccato », non proprio ben centrato (I, pag. 97), — nel 1910, in occasione del quarto centenario della morte della grande Mistica genovese e mentre l'arcivescovo mons. Pulciano, che gli aveva interdetto la predicazione in diocesi, dif-

fondeva una pastorale sull'argomento oggi introvabile, riprese — sottolineo *riprese* — a studiare santa Caterina. Rimeditò la sua vita per confermarsi in quello che di lei gli era più congeniale e che già praticava, la carità: di cui sentiva e sentirà sempre l'insufficiente presenza nel mondo; ristudiò il suo pensiero per confortarsi in certe idee, sulle quali noi conveniamo con lui oggi ma che non erano condivise da molti allora, e difese storicamente la dignità dei rapporti tra i fedeli « adulti » e l'autorità ecclesiastica « non dominatrice delle anime », e dimostrò l'armonia necessaria tra la bontà di Dio e la sua giustizia, abitualmente richiamata in dubbio dagli uomini di tutti i tempi. Rimeditò la vita esemplare e ristudiò il pensiero ortodosso anche per operare scelte personali di obbedienza definitive sebbene allora a lungo incomprese. Erano anni che il Barnabita si interessava di santa Caterina: almeno dal 1897, dal famoso quaresimale di San Lorenzo in Damaso seguito anche dalla poi sempre devota regina Margherita e dal promettente monsignor Giacomo della Chiesa. Se ne interesserà ancora per anni, in pratica fino alla morte avvenuta nel 1931: oltre che nel 1910, come vedremo e, indirettamente, nel 1913 in un saggio clandestino sul Tyrrell, in numerose predichine e articoli devozionali pubblicati periodicamente sulle sue rivistine e, nel 1929, nella prefazione, in verità un po' affrettata, che concesse alla biografia cateriniana scritta da padre Teodosio da Voltri, nella quale però seppe avanzare alcune critiche pertinenti. Fino al 1910 il suo interesse, anche se impegnato, era rimasto però limitato ad un accenno alla dottrina cateriniana sul purgatorio, inserito nella trattazione dei *Novissimi* che formano uno dei temi del quaresimale del '97 (tema pubblicato solo nel 1967 da V. Colciago: *Il Paradiso*, Roma). Questo accenno fu ripreso annualmente per circa un decennio nella ripetizione dello stesso quaresimale in varie città non solo italiane, a Cremona nel 1904 alla presenza di mons. Bonomelli anche e a Vienna nel 1908, dove il Barnabita s'incontrò con Eleonora Duse sorpresa a leggere la mistica di santa Teresa d'Avila.

Nel 1910 affrontò l'argomento di proposito e nel suo insieme, nell'ampio saggio *Alla vigilia del protestantesimo*, uscito pseudonimo a motivo delle circostanze avverse. Da questo saggio ho tratto il giudizio e il titolo di questa recensione: l'ho già citato e lo terrò presente in tutte queste mie pagine e di esso parlerò diffusamente più avanti.

Per il giudizio che ho riportato, padre Semeria si rifà al noto episodio del dialogo che intercorse tra « Caterina-Serafina », come suo malgrado la chiamava il... diavolo, e i suoi di-

scepoli redattori. Dialogo dal sapore evangelico: a me, la richiesta del devoto discepolo, il Marabotto o Ettore Vernazza: « Madre, dicétine qualcosa! », fa venire in mente l'invocazione degli apostoli: *Domine, doce nos orare!* di Luca (11, 1). Leggiamo nella *Vita* — e trascrivo da padre Semeria — che la Gran Dama *abissata nel pacifico mare del suo Amore Dio, desiderava di esprimere fuori ai suoi figli spirituali quei sentimenti, che in sé aveva del suo dolce Amore, nel quale era sommersa... E alcune volte diceva loro: oh s'io potessi dire ciò che sente questo cuore... Ed essi le dicevano: o madre, ditene alcuna cosa. Ed essa rispondeva: non posso trovare vocaboli appropriati a tanto affocato amore: e parmi che tutto ciò che ne dicessi, sarebbe tanto difficile, che si farebbe ingiuria a questo dolce Amore. Quello che ve ne posso dire è questo: ...Trovandosi presente un religioso... ed essendo tutto stupefatto per queste cose ch'ella diceva, le disse: Madre, io non intendo questo: se fosse possibile, meglio lo intenderei. Rispose la Santa: figliuolo, ho per impossibile altro poterti dire. Allora questi disse: Madre, se gli diamo noi qualche interpretazione e vi parrà ch'essa alla mente vostra corrisponda, lo direte voi? Ella rispose con giocondità: O dolce figliuolo, molto volentieri...*

E, come si sa, il devoto figliuolo — ma si doveva trattare di più di uno —, dopo aver ascoltato rapito ed indagato perplesso, dopo essersi chiarito timido le idee ed aver tentato incerto una sua interpretazione di fatti e di pensieri, sottoponeva i risultati al giudizio della Madre: solo dopo averne ricevuto l'approvazione, « O dolce figliuolo, propriamente sta come avete detto », procedeva rassicurato, anche se non sempre convinto, alla stesura definitiva, che risultò multiforme e per ciò stesso per noi insoddisfacente.

È una redazione del tutto singolare questa della *Vita*, del *Dialogo spirituale* e del *Trattato* o *Dichiarazione del Purgatorio* di santa Caterina Fieschi Adorno, la quale non ci lasciò niente di scritto di suo pugno (*Sommersa* cit., II, pag. 5), anche perché « forse sapeva appena scrivere », al dire del Card. Siri (P. LINGUA, *Caterina* cit., pag. 199). È un *unicum* nel genere letterario della mistica, — già di per sé poco caratterizzato e caratterizzabile e addirittura ambiguo —, per la dinamica della sua origine, che solo in parte richiama il comportamento della beata Angela da Foligno, non ignorata dalla Fieschi. La Mistica umbra, terziaria francescana anche lei, dettava il suo *Memoriale* a frate Arnaldo il quale, quando non aveva capito, la faceva ripetere, e quando aveva capito, le chiedeva l'*imprimatur*.

È una redazione, quella della vita e del pensiero della San-

ta genovese, che ha dato origine ad una nutrita serie di problemi ancora irrisolti, che ha posto e pone interrogativi ancora inevasi e che provoca continuamente perplessità circa l'autenticità del testo o meglio circa l'estensione di essa. Sono interrogativi e perplessità così profondi e perduranti che da taluni, tra i quali anche il Card. Siri, non si esita a dire che « forse la Santa non ha neppure dettato e riletto il *Trattato del Purgatorio* e il *Dialogo spirituale* », i quali andrebbero attribuiti ai discepoli che « regolarmente rimettevano insieme i ragionamenti che lei svolgeva, magari assistendo agli ammalati, in giro per le corsie »; anche se si ammette che nemmeno « il più abile dei teologi troverebbe una sola inesattezza, una sola discrepanza dalla dottrina ufficiale della Chiesa » (P. LINGUA, *Caterina* cit., pagg. 199-200). Strane ripetizioni (*Sommersa* cit., II, pag. 100, capoverso « Et perciocché... di questa vita ») — non le numerosissime « analogie » che dirò e che hanno una loro giustificazione funzionale — confermerebbero l'indifferenza della Santa per il testo e l'apporto di più mani. Fino a quando non si sarà chiarito del tutto il problema dell'autenticità, — e bisognerà farlo, perché anche l'edizione, fatta da padre Cassiano, del ms. *Dx* e della *modernizzazione* linguistica operata nel 1742-1743 a proposito del *Dialogo* e del *Trattato*, con le loro notevoli discrepanze, lo esige —, non si potrà chiedere all'apposita Congregazione vaticana che santa Caterina Fieschi Adorno, già iscritta nell'albo dei santi, venga dichiarata anche così eminente in *scientia* da essere riconosciuta *sal terrae in medio Ecclesiae*, « dottore della Chiesa » come santa Teresa d'Avila, sua lettrice.

Se, nei casi mistici in generale, si veda quello... *scolastico* dell'« autografa » santa Teresa d'Avila ad esempio, gli studiosi si sentono obbligati ad una scrupolosa acribia critica e si ritengono vincolati da una vigile prudenza esegetica, per l'attenzione che esigono il linguaggio proprio del genere letterario della mistica (che dovrebbe essere « paradisiaco », secondo A. Stolz), le modalità della redazione (se autonoma e spontanea oppure occasionale, se obbedienziale, sistematica oppure antologica) e le condizioni esistenziali dei redattori (contingenti e pragmatiche, di lavoro e di meditazione, incalzate da avvenimenti esterni ed improvvisi e condizionate da incontri personali, ...: G. CHIAPPINI, *Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa d'Avila*, Genova, Quadrivium 1987, pag. 8), a maggior ragione l'esattezza diplomatica e filologica, la critica contenutistica interna e la discrezione esegetica si impongono per l'« autobiografia non-autobiografia» e per le opere dottrinali di santa Caterina Fieschi Adorno, redatte nel modo suddetto da discepoli devoti ma non

raramente inadeguati. Quanto possono aver giocato, nella compilazione del *corpus catharinianum*, la cultura e l'intelligenza, le situazioni familiari e le condizioni professionali, le occupazioni e le preoccupazioni e, perché no?, le paure (di dire troppo o troppo poco e di dire male) dei redattori quali il Vernazza notaio e giovane vedovo con tre figlie da crescere (CASSIANO CARPANETO DA LANGASCO, *Esser lievito: Ettore Vernazza*, Genova 1992) e il Marabotto sacerdote, spesso imbarazzato davanti ai fenomeni mistici e alla religiosità autonoma della Santa e stranamente ignorato anche nei momenti cruciali della vita di lei come i giorni della sua morte (*Sommersa* cit., I, pag. 65)? Agli stessi condizionamenti potrebbero essere stati soggetti i vari editori, che ci impongono i medesimi interrogativi: anche il « devoto » editore del 1742-1743 o « Comino », la cui opera ci viene offerta da padre Cassiano come « fedele revisione... correntemente leggibile» (*Sommersa* cit., II, pag. 11); anche i più recenti padre Teodosio da Voltri e padre Umile Bonzi. Tutti costoro, redattori ed editori, erano immuni del tutto dall'eccessivo, diffuso e ancor duro a morire rispetto per il principio esegetico, vero pregiudizio antifemminista, proclamato dall'autorevole Gerson? È noto che costui non solo affermava che « ogni dottrina di donna, soprattutto se espressa a voce o in iscritto [?!: e come, se no?!], è sospetta e deve essere esaminata con particolare attenzione» (*Sommersa* cit., II, pag. 5, nota 3), ma più acremente misogino, puntualizzava: « alla santità della donna si concede l'essere vissuta, ma non pensata, ...; perché le donne sono più inclini ad essere sedotte, sono anzi per natura seduttrici, ...; non consta che il loro intelletto giunga a capire la divina sapienza, ..., e le loro dottrine sono vistose come le foglie del fico maledetto da Gesù, ma senza frutto, quando non offrono un pomo stomachevole come quello di Sodoma, bellissimo nella scorza ma con la polpa di catrame » (G. POZZI - C. LEONARDI, *Scrittrici* cit., pagg. 21-22). Vedremo che bisognerà fare i conti con i... gersoniani di sempre proprio nei confronti di santa Caterina.

Ancora: i redattori e i successivi editori-esegeti, nei vari tentativi che dovettero fare per capirla ed esprimerla, di quanto possono avere impoverito l'esperienza di santa Caterina? Non mi riferisco tanto all'esperienza ascetica che, di sapore... dantesco nel contrasto-contrappasso tra l'anima (e poi lo spirito) e il corpo e l'amore proprio (e poi l'« humanità »), nella purificazione passiva dei sensi e dello spirito nel purgatorio anticipato del merito e della soddisfazione, incuriosiva ed era accessibile a tutti perché visibile e addirittura mirabile, stupefacente ed

inequivocabile, quanto a quella mistica del «fuocho de l'amore» e dei suoi effetti purificatorî sull'anima e sulle sue potenze, effetti beatificanti anche per il corpo che talvolta, dopo aver recalcitrato e dopo essersi «arrabiato» e ribellato tanto, ancora prima della morte, nelle estasi si trasfigurò «delectandosi in esso fuocho essentiale, ... che di continuo ardeiva..., bruxava arrabiando et arrabiava bruxando...» (*Sommersa* cit., II, pagg. 74, 92, 112): esperienza, quella propriamente mistica, che già di per sé ineffabile per chi la prova («il mistico è così riempito dalla conoscenza tratta dall'oggetto, che in seguito non è più capace di rendere adeguatamente le sue esperienze con parole e in modo conforme alla conoscenza ordinaria: R. Garrigou-Lagrange), è incomprensibile nella sua sostanza da chi non la prova (A. STOLZ cita da Giovanni Cassiano: *Ut enim vim laetitiae huius inexpertus mente percipere, ita explicare sermone non valebit expertus*; in *Teologia della mistica*, Brescia 1940, 2ª ed., pag. 125, nota).

Non possono non essersi verificati influssi e condizionamenti modificatori, più o meno mortificanti la ricchezza, la vitalità e l'originalità dell'esperienza mistica cateriniana: modificazioni riduttive dovute alle situazioni concrete e specialmente religioso-culturali dei redattori prima e degli editori dopo, tutti più o meno inadeguati e pavidi. Lo stesso padre Semeria, che avverte il problema, a proposito dell'esperienza del Purgatorio, ammette che «i particolari possono rispecchiare e rispecchiano la mentalità e l'anima dei redattori» (*Alla vigilia* cit., pag. 146: e io aggiungo, proprio in occasione del saggio di Semeria, che non si rifà ai mss.: «rispecchiano la mentalità e l'anima degli editori»). Bisogna individuare questi «particolari», cosa che non è ancora stata fatta; e poi chiedersi se si tratti veramente solo di particolari! Io non credo. Ne voglio dare subito una breve dimostrazione, rimandando a più tardi l'argomentazione completa. E già in questa breve dimostrazione dovrò... dar torto a padre Semeria o, meglio, dovrò correggere la sua — e di altri... — troppo pietosa teoria dei particolari. È noto l'inizio del *Dialogo spirituale*: «Dio me ha facto per amare e delectare». Non è un'espressione insolita, considerata l'ottica della Santa che guarda alla creazione *ex parte hominis*; certamente non è un'espressione sospettabile. Invece non poteva subire sorte peggiore: è stata letteralmente massacrata dai redattori, come dimostrano i mss. editi sinotticamente da padre Bonzi (P. UMILE BONZI DA GENOVA, *S. Caterina Fieschi Adorno*, I: *Teologia mistica*; II: *Edizione critica dei mss. Cateriniani*, Casale Monferrato, 1960-1962) e dagli editori, nelle

varie epoche. Il ms *Dx*, il migliore, ha come ho detto: « Dio me ha facto per amare e delectare »; il ms. *D* ha: « ... per amare e dilettarmi»; padre Cassiano, nella sua edizione, corregge il ms. *Dx* così: « Dio me ha facto per amare e delectarsi », ritenendo il « delectare » originale « un ripensamento » del redattore (*Sommersa* cit., II, pag. 20, nota *a)*; l'ignoto devoto editore del 1742-1743, che dice di aver salvato la sostanza del pensiero della Santa e che è ritenuto fedele, ha « Dio m'ha creata per amore, e per dilettare»; padre Cassiano lo corregge in: « Dio m'ha creata per amore e per dilettarmi » (*Sommersa* cit., II, pag. 21). Col che, il pensiero cateriniano autentico, presente più verosimilmente nel ms *Dx* che altrove, è inaccettabilmente alterato: le originali cause finali della creazione, per l'uomo (Dio ha creato l'uomo per amare e dilettare cioè perché ami e sia felice, perché sia felice amando Lui) diventano o causa efficiente o causa finale e *ex parte Dei*. Eppure sarebbe bastato leggere con attenzione il *Dialogo* e il *Trattato* e si sarebbe visto facilissimamente che l'espressione « amare e delectare » è molto cara a santa Caterina come era molto frequente sulle sue labbra; essa costituisce il *leitmotiv* del suo pensiero, si trova ripetuta almeno una decina di volte, tale e quale (« la malinconia non fa per l'anima, per essere stata creata per amare e delectare ») o con leggere varianti e passaggi dal verbo ai sostantivi (« delectare e saciarse », « pascere e delectarse », « amori et delectationi », ...) e sempre riferita all'uomo, come « instincto » e « intento » dell'« homo », dell'anima e del corpo (*Sommersa* cit., II, pagg. 22, 30, 34, 36, 38, 40, ...). Le stesse espressioni le troviamo ripetute nella *Vita*: « l'homo è stato creato a fine de beatitudine ...», « lo nostro spirito è stato creato per sempre amare e sempre delectarse...», l'anima « deve atendere a la delectatione et amore de Dio lo quale è satisfactione dentro et di fora...», « Dio ha ordinato l'homo a beatitudine...», « Io vado ogni giorno cognoscendo che lo homo è stato creato per amare et delectare ...» (P. UMILE BONZI DA GENOVA, *S. Caterina* cit., II, pagg. 171, 176, 178, 190, ...). Inoltre, se si riflette anche solo brevemente, si vede subito che l'espressione « Dio me ha facto per amare e delectare » rende adeguatamente il tema centrale, intorno al quale ruota tutta la spiritualità cateriniana, il tema dell'« amore necto et puro »: « amore nudo » in Dio, cioè disinteressato non avendo Dio nessun bisogno dell'uomo benché si mostri « como affamato d'amore » e « amore nudo » nell'uomo, cioè disadorno d'ogni velo anche candidissimo e spirituale, non dovendo l'uomo aver bisogno « delle prove di Dio », delle prove del suo amore, che comunque sono « impeditive » all'unione mistica; amore sollecito e continuo di Dio che, finché siamo vivi,

GL'I

STVPORI

DELL'VNION DI DIO,

CANZONE

DEL SIG. LORENZO CATANEO,

NELLA

CANONIZZATIONE

DELLA

SANTA MADRE TERESA

DI GIESV,

ALL'ILLVSTRISS. SIGNORE,

LA SIGNORA

ARGENTINA

SALVAGA, MARI,

E LA SIGNORA

MARIA DORIA,

PAVESE.

IN GENOVA, PER GIVSEPPE PAVONI.

CON LICENZA DE' SVPERIORI.

non si lascia «cruciare» dai nostri peccati e continua a farci del bene e amore beatifico dell'uomo verso Dio; amore «per essentia» in Dio che «he carità pura» (*Deus caritas est*) e amore partecipato nell'uomo per grazia; amore che Dio, godendone Lui stesso per natura nel «suo instincto de puro amore», dona all'uomo nella creazione, insieme con l'innocenza originale, come «naturale infinito instincto de dilectatione» e glielo conserva, dopo la colpa, come «intento», scopo e unico fine esaustivo della vita, e amore che l'uomo contraccambia durante il viaggio di ritorno a Lui, *reditus*, ridiventando «puro e necto como era stato creato» attraverso il purgatorio di soddisfazione in questa vita (come accadde per santa Caterina che proponendosi: «... sono certa che se non mancha per ti [= corpo], avanti che da ti mi parta, non mi debia restare una minima machia, né in l'anima né in lo corpo», fu riconosciuta dallo Spirito non più «creatura humana», ma già «tuta in Dio, sensa humanità»: *Sommersa* cit., II, pagg. 80, 92), o attraverso il purgatorio di satispassione nell'altra (*Sommersa* cit., II, pagg. 46, 48, 50, 88, 96, *passim*). Amore per «Dio nudo» (indipendentemente dalle suo grazie e dalla sua gloria) da parte dell'uomo e amore per l'«uomo nudo» da parte di Dio che non si lascia condizionare dal comportamento della sua creatura fin quando essa è ancora in vita.

E per ora basti questo solo esempio di modificazioni depauperanti il pensiero di santa Caterina, imputabili insieme ai redattori e agli editori. Per quanto riguarda gli editori in particolare, anticipo il mio giudizio negativo sul devoto anonimo che, nel 1742-1743, pubblicò per intero il *corpus*, servendosi anche delle edizioni precedenti. Egli afferma con sicurezza d'aver operato «con somma puntualità», conservando la sostanza del pensiero; padre Cassiano gli fa eco concedendogli d'essere stato «fedele revisore» e d'aver solo corretto le mende più urtanti e sostituito le espressioni più antiquate (*Sommersa* cit., II, pagg. 10, 11). Ma padre Cassiano è troppo... benevolo! Revisore fedele uno che sostituisce «morria» a «mormoreria», «condurrai» a «condemnerai»... (*Sommersa* cit., pagg. 20-23)? A meno che non si tratti di errori di stampa. Revisore fedele uno che, — e non lo fa certo per togliere mende e sostituire espressioni antiquate —, attenua il concetto originale per paura o per ignoranza, omette parole e periodi inspiegabilmente, abbrevia a suo piacimento ed amplia gratuitamente, e fraintende anche? L'anonimo devoto e riconoscente (?) revisore, nel suo singolare *ex voto* a stampa, ha operato dei «veri mostri editoriali», direbbero G. Pozzi e C. Leonardi che, nei confronti del

recente editore dell'*Autobiografia* di Camilla Battista Varano, sembrano essere rimasti impressionati solo da cambiamenti di punteggiatura e da sostituzioni di parole comprensibilissime... (*Scrittrici* cit., pag. 13). Nell'edizione del *corpus catharinianum* del 1742-1743, troviamo di peggio. Basti per ora anche al riguardo un solo esempio.

La nostra Santa nel *Dialogo* e secondo il ms. *Dx*, considerando la creazione e « tuti li altri beneficij che haveva receputo da Dio », dice che « l'anima ["l'homo"] era stata creata a tanta beatitudine et in tanta dignità, che pasava li chori de li angeli »; l'editore del 1742-1743, oltre che cambiare la struttura grammaticale, modifica il pensiero attenuandolo inaccettabilmente: « Conosco d'essere stata creata a tanta beatitudine... ch'io *quasi* passo i cori degli Angeli » (la sottolineatura è mia: *Sommersa* cit., II, pagg. 24, 25). Allora: l'uomo è superiore o quasi superiore agli angeli? Che cosa vuol dire essere « quasi superiore »? Perché l'editore attenua? È forse anche lui antifemminista prevenuto, vittima del... gersonianesimo perenne? È ignorante e pavido? Oppure si è lasciato acriticamente condizionare dal « quasi » usato correttamente dalla Santa subito dopo: « Se [o: "Sè"?] vedeiva una mente quasi divina ... » ? Si ricordava, ma incompletamente, e voleva essere tranquillo, ma non correttamente dal punto di vista esegetico, del messianico *Minuisti eum paulo minus ab angelis, ...* », usato dal salmista e ripreso nella *Lettera agli Ebrei* (*Ps* 8, 6; *Heb* 2, 7), come di una dottrina tradizionale? Forse, ma è certo che egli dimostra di ignorare la particolare valenza del linguaggio mistico, linguaggio « paradisiaco » (ma perché allora si prende la briga di « parafrasare », asserendo addirittura di modernizzare « con somma puntualità » un testo mistico?), e principalmente di non conoscere il complesso del pensiero della nostra Santa, la sua dottrina della divinizzazione, della filiazione divina adottiva e della cristificazione, che è poi quella di san Paolo, sottolineata invece da padre Semeria, e di san Giovanni. Caterina, nel *Trattato del purgatorio*, afferma che « l'anima [l'"homo"] receive una certa dignità da Dio per gratia, che la fa simile a lui partecipative, ..., la fa seco una cosa medesima per participatione de la sua bontà... »; afferma che Dio dà all'anima « ... lo acendimento in doverse transformare in Lui » e che in questo fuoco « l'anima vive il suo purgatorio » previo alla trasformazione definitiva (*Sommersa* cit., II, pagg. 110, 118-119). Ignora, l'editore del 1742-1743, l'unione della Santa, Sposa del *Cantico dei cantici* secondo la tripartita biografia cateriniana della ven. Battistina Vernazza, col suo Diletto, chiamata all'amplesso del « ba-

cio sulla bocca » nella mistica scalata al Crocefisso. Caterina Fieschi Adorno, che viveva intensamente la pietà liturgica, come vedremo, riecheggia, nella espressione attenuata dall'editore del sec. XVIII, il concetto e financo le parole della benedizione sull'*aqua miscenda in calicem* dell'offertorio della Messa: *Deus, qui humanae substantiae dignitatem... da nobis... eius divinitatis esse consortes...*; aveva presenti l'esaltazione (nella più mirabile ri-creazione) dell'Umanità Santissima del Verbo, davanti al quale *omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum...* (*Fhil* 2, 10) e le parole della già ricordata *Lettera agli Ebrei,* sempre riferite al Verbo umanato: *... cum sit splendor gloriae ..., peccatorum purgationem faciens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis: tanto melior Angelis effectus, quanto...; cui enim dixit aliquando angelorum: Filius meus es tu?...; et adorent eum omnes Angeli eius...* » (*Heb* 1, 3 e segg.); non poteva non pensare al « ministero » angelico nei riguardi dell'uomo narrato nel *Libro di Tobia,* e certamente ricordava che, dopo le tentazioni nel deserto, gli *Angeli ministrabant ei,* si misero al servizio di Gesù, per la qual cosa la sua espressione: « l'anima era stata creata a tanta beatitudine et in tanta dignità, che pasava li chori de li angeli...», è la risposta alla domanda di Gesù: «... *quis maior est, qui recumbit, an qui ministrat? Nonne qui recumbit?...* » (*Lc* 22, 27-29). Aggiungo che, alla superiorità dell'uomo redento sugli Angeli, la Santa fa corrispondere l'inferiorità dell'uomo peccatore nei confronti del demonio, forse ricordando *Giov* 13, 27): «... lo homo, quanto in si [= sì] è pegiore che lo demonio, perché lo demonio è spirito sensa corpo et lo homo sensa la gratia è demonio incarnato. Mi vedo pegiore che Lucifero » (UMILE BONZI DA GENOVA, *Santa Caterina* cit., II, pag. 144). L'editore devoto del 1742-1743 non ci pensa, ma nemmeno s'accorge che i due mss. migliori, il *Dx* e il *D,* non hanno il *quasi.*

Padre Semeria, che parla di gente « avvezza a pensare e a sillogizzare », ipotizza che a redigere il *corpus catharinianum* siano stati dei teologi, se non di professione (il Vernazza faceva il notaio...), almeno non digiuni di teologia. Ma forse esagera, troppo benevolo anche in questo. Dice bene il Card. Siri quando sfida anche « il più abile dei teologi a trovare una sola inesattezza, una sola discrepanza dalla dottrina ufficiale della Chiesa » nel pensiero di santa Caterina così come ci è stato trasmesso nel *corpus;* dice bene, ripeto, ma: una cosa è l'ortodossia della dottrina cateriniana nella sua autentica totalità originale e un'altra cosa è l'ortodossia della riduzione di essa alla mentalità ristretta di gersoniani prevenuti o di ignoranti

pavidi anche se devoti. Al teologo, ma che sia veramente tale!, si concede il diritto di segnare alla mistica i limiti dell'ortodossia e di interpretare rettamente il suo linguaggio tutto particolare anche col ricondurlo a quello della Sacra Scrittura e della tradizione: come fa padre Semeria, che avverte « il fierissimo linguaggio » della Santa, sa che potrebbe essere frainteso dall'ignorante, dal prevenuto e dall'*hanimalis homo*, per la qual cosa chiarisce che la trasformazione *dell'essere dell'uomo in Dio, non per sola partecipazione ma per vera trasformazione e annichilazione dell'essere proprio*, « non va presa in senso ontologico e ontologicamente panteistico, ma in senso profondamente morale e mistico » (*Alla vigilia* cit., pagg. 155-156). Ma al teologo, — meglio: al sedicente tale —, non si permette di manomettere il testo originale, di un Santo, la cui vita conforta il pensiero, per ricondurlo ad una dottrina per lui più tranquilla perché gli sembra più tradizionale, accessibile alla sua cultura ... ignorante (non alla sua *docta ignorantia*!). Se il teologo non può essere anche « mistico » (ma da alcuni lo si esige: A. STOLZ, *Teologia* cit., pag. 7 e segg.), sia per lo meno da editore, paleografo e diplomatico rispettoso: e lasci a chi di dovere, al magistero cioè anche in questo competente per mandato divino, il giudizio sui carismi, su quello della mistica pure. Chi si vorrebbe proclamare « dottore della Chiesa »? Caterina Fieschi Adorno, dalla dottrina difficile ma sana e dalla vita santa, o un anonimo, devoto ma tutt'altro che in possesso della piena e sicura scienza richiesta? I devoti, come gli agiografi, in genere non fanno un buon servizio ai Santi.

Nella *Vita* di Caterina leggiamo che « la Santa aveva una nettezza mirabile del pensiero...»: e ci credo; ma leggiamo anche che « voleva che ogni concetto uscisse netto dalla sua mente », evidentemente per essere rettamente inteso dai suoi ascoltatori e compiutamente espresso dai suoi redattori (*Sommersa* cit., I, pag. 40): e su questo ho i miei dubbi. Mi spiego: che la Santa « volesse » essere chiara, sono d'accordo; ma che ci riuscisse anche, no. A me sembra, innanzi tutto, che qui il redattore voglia accreditare, certamente in buona fede, la sua fatica. E poi: non sono proprie dell'esperienza mistica l'ineffabilità e l'incomprensibilità? La Santa ne era perfettamente consapevole, tanto è vero che ad ogni piè sospinto confessa la propria incapacità di parlare, di trovare le parole adeguate ad esprimere quello che provava e quello che « vedeva », perché avrebbe avuto bisogno di parole « extreme », proporzionate all'« extremità » della sua esperienza, parole cioè infinitamente significanti. Anzi, quando le sembrava d'averle trovate le parole adatte, « ne re-

stava più presto confusa che satisfacta », tanto che avrebbe preferito non aprire bocca addirittura, perché non c'è « né lingua che ne posa parlare né intellecto che ne posa capire una minima sintilla » ... Per cui alla fine si arrende: « Ne dirò quello poterò, et intenderà chi lo Signore vorrà far intendere ».

Quanto avranno contato, per queste « rese », oltre all'ineffabilità ed all'incomprensibilità naturali dell'esperienza mistica, i pregiudizi dei redattori e degli editori, la loro ottusità paludata da dottrina tranquilla e tranquillizzante, la loro sicurezza ignorante? Quante volte saranno venute meno ai redattori-editori la possa dell'intelletto, la possa della fantasia e la possa del linguaggio mistico, fatto anche in santa Caterina di poesia e di metafore, di allegorie e di paradossi? La Santa stessa di sé dice: « O povera lingua, tu non li trovi vocabuli! O povero intellecto, tu sei visuto! O voluntà, queta, non vòli altro, stai sumersa! O memoria piena [?], sensa occupatione e actione! »: (P. UMILE BONZI DA GENOVA, *S. Saterina* cit., II, pag. 206)? Il paradosso, ad esempio, appartiene all'essenzialità del linguaggio mistico (A. STOLZ, *Teologia* cit., pag. 160): si pensi al linguaggio del *Cantico dei cantici*, fatto proprio da tanti mistici e anche dalla Nostra (A. CERESA-GASTALDO, *Libro de la vita mirabile e dottrina santa de la Beata Caterinetta da Genova*, in « Renovatio », 4/1981, pag. 599 e segg.): che cosa potevano capire i devoti della nostra Santa della « somma gioia unita alla somma pena », dell'anima che spasima di tristezza e di letizia « parimenti ineffabili » al vertice dell'amore, del fuoco che brucia ma non consuma, della ipotesi del... terzo tipo che riguarda un'irreale « goccia dell'amore di Dio » capace di trasformare l'Inferno (*Sommersa* cit., II, passim)? Che cosa potevano capire di « uno contentamento sensa pasimento, di uno sentire sensa sentire, di uno amore sensa paura [di perdersi], di una fede sensa fede, di una speransa morta », di una unione [con Dio] che sembrava un'unità in cui la Santa dice di sentirsi « Lui solo sensa mi », di « una buscha [di peccato] che he molta più che lo inferno de Lucifero » (P. UMILE BONZI DA GENOVA, *S. Caterina* cit., II, pagg. 149, 207, 223)?

E sorvolo sui copisti...: il ms *Dx* ha *cohoperato* al posto di *cohoperto, morimento* al posto di *monumento*, ...

Tutto questo ho premesso per mettere in evidenza l'urgente gravità del problema redazionale, ancora irrisolto. Un lavoro difficile e una lunga fatica attendono gli storici, i filologi e gli esegeti di santa Caterina Fieschi Adorno. Lavoro, fatica ed «ulteriori approfondimenti» ai quali esortava, nel 1986, il Card.

Siri, che si compiaceva di sgridare amabilmente « i suoi professori di teologia e i suoi vescovi, alcuni dei quali in possesso d'una cultura e d'una intelligenza fuori del comune, invitandoli a produrre di più [anche su santa Caterina, in vista della sua proclamazione a dottore della Chiesa], ... ma ai quali la penna ha sempre pesato tra le mani! » (P. LINGUA, *Caterina* cit., pag. 202). Si tratta di un lavoro paziente di collazione delle fonti, lavoro critico di ricostruzione e di edizione del testo autentico, lavoro filologico chiarificatore del linguaggio cateriniano, nei suoi latinismi e dialettalismi, nelle sue costruzioni sintattiche e nelle sue espressioni singolari. Ad es.: quale valore di autenticità dare ai brani narrativi che legano tra loro i dialoghi? Quale credibilità dare agli editori? Quali sono i significati veri e vari di « proprietà », « conresponzo », « dubitare », « arrabiare », ...?

Padre Semeria, nel giudizio che ho riportato, dimostra di essersi reso conto della problematica redazionale cateriniana, anche se non accenna minimamente a risolverla. Il suo giudizio può essere correttamente esplicitato e completato così: « La scena soave [del colloquio di sapore evangelico tra la Santa e i discepoli redattori] si potrebbe definire: la sapienza [umana] a scuola dalla semplicità [divina]; e anche meglio: la scienza [teologica o presunta tale], il raziocinio [conoscenza discorsiva] a scuola dalla intuizione [*simplex intuitus veritatis*]. E non c'è qui [nella « scena soave »] solo un saggio di quello che dovettero essere, per tutto quel decennio ultimo della vita di Caterina, i convegni spirituali di Pammatone [« Madre, dicètine qualcosa »], ma il segreto della composizione embrionale della Vita. Le intuizioni geniali e semplici e appena abbozzate della Santa [le « viste » o illuminazioni estatiche e le audizioni arcane che santa Caterina afferma d'aver avuto, « in uno istante » spirituale] ci giungono attraverso le formulazioni [i freddi, fossilizzati diceva il Barnabita, enunciati scolastici] che era pur giocoforza dessero loro uomini avvezzi, per la loro educazione, a pensare, a sillogizzare [da teologi consumati? non direi...] e che intendevano fissare per iscritto l'animo della grande donna » [da devoti perplessi].

Mi piace sottolineare alcune convergenze che riscontro tra il Card. Siri e il Servo di Dio padre Semeria. Se quest'ultimo parla di intuizione in contrapposizione a raziocinio, l'Arcivescovo di Genova parla di « miracolo » di Caterina, del « prodigio che il suo misticismo produsse sulla sua intelligenza e su tutte le sue facoltà sensitive: la dilatazione dell'intelligenza, provocata dall'estasi mistica, [le] consentì di intuire i misteri di Dio. Ca-

terina ebbe rivelazioni in realtà superiori che non poté riferire »; al Barnabita, che parla di « intuizioni geniali e semplici », fa eco il Cardinale che definisce la teologia cateriniana « genialmente semplice »; e se quest'ultimo vede nella Santa genovese una « riformatrice *dall'interno* della Chiesa » e afferma autorevole che nemmeno « il più abile dei teologi non troverebbe, nel pensiero di santa Caterina, una sola inesattezza, una sola discrepanza dalla dottrina ufficiale della Chiesa », il primo, come vedremo, mentre veniva accusato di modernismo, riconosceva alla Santa il merito d'aver iniziato la riforma cattolica riproponendo la severa ma sana dottrina tradizionale della predicazione delle indulgenze e della loro applicazione alle anime del purgatorio, poco prima che Lutero ne facesse il pretesto per la sua rivoluzione religiosa.

Non si tratta di coincidenze fortuite, tra il Cardinale e il Servo di Dio, bensì di riflessioni avvertite e di conclusioni obbligate di due intelligenze superiori, diverse e che operarono in tempi diversi ma che erano fatte per capirsi (quanta apertura zelante ed intelligente nel rigore ideologico del Cardinale di Genova: quanta fede nella carità del Barnabita). Il Card. Siri negò sempre che a Genova ci sia mai stato il modernismo, ed ovviamente pensava al padre Semeria: si compiaceva spesso di averne iniziato il processo canonico, amava ripetere d'averlo conosciuto bene, d'averne lette le opere da giovane seminarista, d'averne ascoltato le prediche da neo-sacerdote, d'averne apprezzato l'opera caritativa anche frequentando la « casa dei piatti » di Courmayeur; gli riconosceva i meriti della riforma dell'oratoria sacra, ne ammirava senza riserve la mente e il cuore, il pensiero e le opere, la dignità e l'obbedienza. Non si tratteneva dal dire che ne venerava la memoria: e magnanimo sembrava voler continuare la stima per lui nella benevolenza verso gli studiosi di lui.

(continua)

ALBERTO BOLDORINI

Anticipo l'edizione de *Gli Stupori dell'Union di Dio* perché può essere, per i nostri Lettori, un'utile introduzione alla mistica di santa Caterina Fieschi Adorno.

APPENDICE

A Gaetano Chiappini che,
illuminando Teresa,
mi aiutò a leggere Caterina.

Gli / STUPORI / dell'Union di Dio, / Canzone / del sig. Lorenzo Cattaneo, / nella / Canonizzatione / della / Santa Madre Teresa / di Giesù, / All'illustriss. Signore, / la signora / ARGENTINA / Salvaga Mari, / e la Signora / MARIA DORIA, / Pavese.

In Genova, / per Giuseppe Pavoni. / [MDCXXV. /] Con licenza de' superiori.

* * *

GLI STUPORI DELL'UNION DI DIO

I

Ove, o Divin Furore, ove hor rapisci
La mia mente? E tu, mente,
Qual sì gran cosa, oltre il tuo stile, ardisci?
Folle, e non sai che unita o almen vicina
Al temerario osar sta la ruina?
O vuoi, perché altamente
Viva la fama mia, bench'io mi mora,
Icareggiar, fetonteggiar tu ancora?
Sì che ancor sai ch'egli è vital conforto
Ch'un morto, vivo ancor, viva ancor morto.

II

Seben potrò morir, potrò morendo
Vantar l'audace ardire;
Ma non viver poi no, ch'io ben l'intendo
Che de la vita, onde sol vita io spero,
Vantar non posso in vita mia l'intero.
Poiché né pur soffrire
Può il mio cor del tuo sol, da Dio sì amato,
Oh Santa Madre, un raggio sol beato.
Se pria non può, per gratia tua gradita,
Unirsi a te, che fosti a Dio sì unita.

III

Né 'l può: ché non s'unisce, in nodo eterno
D'union mostruosa,
L'ombra al sol, l'acqua al foco, al ciel l'inferno.
Né posso unirmi al tuo Divin sovrano
Se pria l'humano mio non disumano.
Come Tu, gloriosa,
Sei, ne l'unirti a Dio, disumanata,
Alma tre volte e quattro in ciel beata.
O divin'alma e quattro volte e sei.
O alma Dea, se i cari a Dio son dei.

IV

Sì, carissima a Dio, sei Dea, sei Dea,
Ché viva ancor salisti
A viver nel tuo Dio, che in te vivea.
E, tolta in sua virtù da Te tua forma,
Ti trasformasti in Dio che 'l tutto informa.
E a Dio sì ben ti unisti,
Che poi mai più disunione alcuna
Non sentisti da Dio, con Dio fatt'una.
S'une con Dio son l'anime beate,
E s'una è l'unione e l'unitate.

V

Ma come un huom, — se pur mentr'huomo il nomo,
Né 'l chiamo Dio, non mento —,
Può tor l'huomo da l'huomo e restar huomo?
Dunque dal suo mortal non disunirsi
Può l'alma humana e a Dio nel cielo unirsi?
Dunque, un huom, pria che spento
Resti il viver mortal, ne la superna
Vita di Dio può viver vita eterna?
E può, senza poter disumanarsi,
Lasciar l'Humanitade? E può indiarsi?

VI

Oh stupore, onde ogni anima stupisca
Che in sì salda catena
Un'alma, unita ai sensi, a Dio s'unisca:
Un'alma, d'ogni macchia oggetto impuro,
A Dio, ch'è spirito immaculato e puro,
Un'alma vil, terrena,
A Dio, ch'altezza e deitade è tutto;
Un'alma o nulla o poco a Dio, ch'è il tutto:
Un'alma a Dio. Deh non è questo assai
Per far stupir, per non stupir più mai?

VII

E in ver. Non già però che mai disforme
Un'union sì bella
Quella ch'anima il corpo anima informe.
Ch'ella unir non si può, poiché non ama
Non conoscendo e senza amor non brama.
S'unisce a Dio sol quella
Che, benché stia nel corpo e senta e viva,
D'ogni senso vitale affatto è priva.
E fa, in virtù del suo amoroso affetto,
Sensibil senso suo, Dio sol suo oggetto.

VIII

Questa il conosce e l'ama, ed a l'amarlo
Sottentra, a viva forza,
L'intensa avidità del suo bramarlo.
Che non puoi Dio conoscere e dappoi
Non amar, non bramare i merti suoi.
Il brama? Ecco si sforza
Sciorsi dal Tutto, e unirsi a lui che tiene
Suo Ben, suo vero Bene, e suo sol Bene.
Non può? Che troppo è da se stessa oppressa?
Per partirsi da sé, parte se stessa.

IX

E questo è lo stupor che di gran lunga
Supera i nostri sensi:
Ch'un l'anima da l'anima disgiunga.
E pur, con vera Hiperbole d'huom ch'ami,
Intiera allora ed una sol la chiami.
Oh sforzi, oh mostri immensi
D'indicibile Amor, chi può capirvi?
Chi? Con qual lingua? e con qual dir ridirvi?
Tu, Diva, il puoi; Tu cui non sono ascosi
Gli estatici miracoli amorosi.

X

Tu 'l puoi, cui Dio ne l'estasi palesa
I suoi stupor più grandi,
Oh gran Madre, oh gran Santa, oh gran Teresa.
Tu'l puoi, Teresa, ahi tu, tu heroica Madre,
D'alte unioni e d'estasi leggiadre.
Di quelle ond'è che spandi
Te tutta in ale, e a Dio, cui solo intendi,
(Beato ascendimento) ognora ascendi.
Nè in lui t'abbagli, ah no: ch'alma che saglia
Senz'altro mezzo a Dio, Dio non abbaglia.

XI

Ma quella abbaglia che incapace, che lassa
Sol mira in cose frali
Dio, ch'ogni altezza, ogni capir strapassa.
E, se vuol Dio mirar'in Dio, si stanca
Senza mirarlo, e si dissensa e manca.
Ché fra gli occhi mortali
L'occhio, che humor caliginoso ingombra,
Sol mira il Sol, se'l mira sol ne l'ombra.
Ché non abbaglia il Sole aquile illustri,
Ma nottole infelici e augei palustri.

XII

Taccia hor del saggio il vaneggiar estremo
Che senza i mezi nega
Potersi andar da l'uno a l'altro estremo.
Da terra a ciel va l'alma a Dio davanti,
Né passa luoghi né pur doppia instanti
Ché, subito che spiega
L'ale a l'amor, giunge al suo Amor. Ma dove?
S'ei seco è sempre? E mai non posa altrove?
Sempre è ne l'alma Idio, c'ha Idio per scopo;
Né varco o tempo a unirsi a lui l'è d'uopo.

XIII

Oh Amore, oh santo Amore, oh Amor sì dolce
Che mirra, aceto e fele
E, presso a te, ciò c'Hibla e Himetto addolce;
E quali i vanni sono e quale è l'ale
Che ti sono al tuo amore e gradi e scala?
La volontà fedele
Ch'apri, pia confidente, in quel gran prego
Cui Dio, che ognor 'l vedi, non fè mai niego,
E quei ratti, onde in spiriti efficaci
Ori tutt'hor se vai, stai, parli o taci.

XIV

Ori, se'l cibo ed Hore e dì ti togli.
Ori se ti dai colpi,
Onde il sangue non rio in rio disciogli.
Che ben sai che i digiuni e che i flagelli
Non son, senza l'orar, né buon né belli.
Né, seben snervi e spolpi
Tue molli membra, il duol mai duol t'apporta,
Ché non può sentir dolor, cui Dio conforta.
Né mai s'affaman per digiun tue brame,
Ch'un, che Idio satia ognor, non ha mai fame.

XV

Or ori in sonno ancor, se pur mai ponno
Gli occhi, di chi trafitto
Pende ognor co'l suo Dio, prendere il sonno.
Se pure, a chi mai sempre in Dio sta desto,
Non è il dormir, più che'l morir molesto.
E fai, perché più dritto
Tu risaetti Idio, che te saetta
L'alma saettatrice, il cor saetta.
Ché de lo stral del prego e fabbra e fabbro
È l'alma, non la lingua, è il cor, no'l labbro.

XVI

Che, se non ora il cor, benché assai dica
La lingua spigolistra,
Poiché non l'ode Idio fa in van fatica.
E l'hipocrita labbro in van fa preghi,
Se l'alma, udita sol, non è che preghi.
Ch'è disegual ministra
De lo spirto di Dio lingua di carne
Né può labbro di terra al cielo alzarne
E ben ne'l dice Idio, che in bel consiglio
Ne dice ognor: Dammi il tuo core o figlio.

XVII

Vuol cori Idio, cibi di Dio sol degni
Ma cor che sien suoi tutti;
Poveri cor, bench'habbian servi i regni.
O sol d'ori di ciel cori arricchiti,
Benc'habbia i corpi il cielo impoveriti.
Cori, oceani di lutti
Dentro a i risi degli occhi. In petti humani
Cori alti, illustri cor, cor sovrumani.
Cori estratti dai cori. E in membra intatte
Laceri cori, ed anime disfatte.

XVIII

Che sdegna Idio del finto pio le piaghe
S'avvien che'l ferro e'l sasso
Gli homeri e'l petto e non il cor gl'impiaghe.
Né vuol del corpo o l'ulcera o la fiamma,
Se'l suo cor non l'infetta e non l'infiamma.
E quando il core, ahi lasso,
Dinanzi a gli occhi suoi sta fra le rose,
Odia le membra a gli occhi altrui spinose.
E senza il cor, le corde ed i cilici
Chiama habiti d'amici non amici.

XIX

Sì, Dio vuol cor; sì Dio di cori soli
Si pasce e ben lo scorgi
Tu, cor di Dio s'a Dio, tuo cor, tu voli.
Tu, ch'ad ogni hora a Dio sai dar converso
In don diversi il cor non mai diverso.
Tu, tu ch'a Dio sì'l porgi
Ch'allor ti brami e d'ogni membro ignuda
E tutta cor, ch'ei tutta in sé ti chiuda.
Dicendo entro te stessa: oh gloria oh gioia,
Se, fatta tutta un core, Idio m'ingoia.

XX

E'l brami sì, che benché invano (hor'odi
Zelo, a cui par non trovo)
Nel sol bramar di farti cor, tu godi.
Ma che? Se in quello scambio, ond'ei si pasca
Fai, che nel petto un altro cor ti nasca
Così, Prometeo novo,
Su'l Caucaso del cielo, in chiari doni,
Tu'l core ognora al divin rostro esponi:
E ognora Idio, cui sol tuo cor rinasce,
Nov'aquila d'amor, tuo cor ripasce.

XXI

Ma perch'odii il salir, ch'altrui sì piace
Di bellezze in bellezze,
Persin che giungi al bel di Dio verace?
Perché stimi empietà d'animo pio
Mirar il bel di Dio, se non in Dio.
Poi, per mille chiarezze,
Sai, ch'è via perigliosa e scala frale
Ad immortal beltà beltà mortale.
Poich'altri in fra i suoi lacci ed al suo vischio
Va, d'arrestarsi al primo passo, a rischio.

XXII

E sai che un cor travia qualor tra via
A contemplar s'arresta
Falsa beltà con vera idolatria.
Ch'è traviar dal ciel, quando al ciel vassi
Fermar il piè tra via, tardare i passi.
E sai di più, che questa,
Questa è la cosa in ver, ch'un può men fare,
Mirar il bel, che piace, e non l'amare.
Ch'ama l'humanità l'anima humana
Con inumanità troppo inumana.

XXIII

Quinci un carro di ardor ch'ardente il zelo
Ti va tutt'hor formando
Tu'n voli al cielo, anzi sorvoli il cielo.
E lieve sì che, appresso a te, già poco
Fu lieve il carro altrui d'etereo foco.
Così ne insegni, amando
Non amar no, con interrotto amore,
Ne le sue creature il Creatore;
Ma, con puro fervor d'anime pure
Sdegnar nel Creator le creature.

XXIV

Oh grandissima donna, e d'ogni grande
E infin de la grandezza
Del tuo gran padre Elia d'assai più grande.
Ei del mortal, tu del mortal sei carca
E pur tu varchi il cielo ed ei no'l varca.
Ei poca e fral bellezza
Nel terrestre giardin del Paradiso
Fin c'habbia il tutto il fine ha in fin preciso
Hai ne l'Empireo tu per tuo gran fine
L'infinità de le beltà divine.

XXV

E vedi infinità, de la cui lampa
Lampo è il sol, che sì luce.
Ocean di splendor, che'l tutto avvampa.
Voragine di sol, che tal si stende
Ch'ogni essere e non essere comprende,
Pelago de la luce,
Che sola è Paradiso e imparadisa
L'anima ch'a bearsi in lei s'affisa
Fonte d'essenza in unità indistinta
Che tre persone ha in Trinità distinta.

XXVI

Tre ch'Eterno ciascuno e Dio tu scerni
E pur scerni ch'è un solo
L'Eterno, il Dio, non tre gli dei, gli eterni.
Dio, a cui son raggi in quell'eterno die
Con triplicato ardor tre gerarchie.
Dio, di cui gloria è solo
De la sua gloria, in chi ben seco unissi
Spander diluvii, e riversare abissi.
E'l vedi ognor con un veder sì certo
Che manca a la tua fè di fede il merto.

XXVII

Anzi, se si può dir, sì chiaro il vedi
Che tu, ch'hai fè sì vera,
Getti a terra tua fede e sì non credi.
Ah si può dir, ah si dee dir, tu perdi
La fede allor che in Dio tu ti disperdi.
Che da l'empirea sfera,
Ov'altri sol di carità si strugge,
La fè si parte e la speranza fugge
Ch'ove è chiarezza, ond'ogni sol s'avanza,
È follia che stia fede e stia speranza.

XXVIII

Sì, la tua fede a quell'empirea vista
Perde di fede il nome
E di chiarezza il certo nome acquista.
Né più credi al voler ma credi a gli occhi;
Anzi credi a la mano, e'l vedi e'l tochi.
E allor tu vedi come
Ti preparava il cielo, ov'hor fiammeggi,
I titoli più belli e i maggior seggi.
S'ogni merto del cielo in te s'inchiude
Come ogni luce il solo sol rinchiude.

XXIX

Angela, c'hai l'ardor de i Serafini
Profetessa faconda
Di veraci pronostichi e divini.
Vergine, ch'a Dio sposo hai ricondotto
Sin il tuo corruttibile incorrotto.
Patriarca feconda,
C'hai tanti germi di bontà prodotti
Maestra de i dottor, non che de i dotti.
E, se spargendo fè, fai d'alme acquisto,
Apostola degnissima di Christo.

XXX

Martire sol non fosti. Empio, e che dico?
Se tal martire fosti
Che forse agguagli ogni martirio amico?
Poiché in martirio eterno hai fiamma, hai piaga
E di novi martirii ognor sei vaga.
Ma cui, cui sono ascosti
Tuoi disii di morir martire in prima
Ch'empiessi gli anni de l'era tua prima
Passasti co'l disio, qual de tuon lampo
Dal latte al sangue, e da la cuna al campo.

XXXI

Stupirai poi, c'hor, supplici e divoti,
A te tuoi figli e cari
Donin cori? Offran preghi? E porgan voti?
C'hor l'Italia stupor di tutti i tempi
T'erga altari? Arda incensi? e sacri tempi?
C'hor de i cigni più chiari
L'eterno stuol de' tuoi stupor diversi
Formi suon? Suoni canti? E canti versi?
Se pon tue membra estinte, honor de l'alme,
Placar mar, sanar egri e avvivar salme?

XXXII

E stupirai che, perché a sé riserba
L'honor che ti produsse,
Sta la superba Hesperia hor più superba?
E sì, ch'ultima ancor, sovra i tant'alti
Rai de la prima, i suoi splendori essalti?
E vanti, hor che distrusse
Natura il misto tuo, le tue sant'ossa
Più ch'l potere in terra oltre ogni possa?
Se può, per gli ori suoi, c'ha in sì gran pondo,
Far la monarca e l'arbitra del mondo?

XXXIII

Oh luce! E se pur lece honor terreno
Vantar ancor dal caso,
Oh sol del mondo, oltre ogni sol sereno,
Nascesti in Alba; al tuo morire in Alba
Sei dunque il sol, ché nasce il sol da l'Alba.
Sole, uscito d'occaso
Contr'ogni uso mortale, in chiaro scorno
Del sol, ch'apporta a l'oriente il giorno.
Sol, del gran sol di Christo Alba sì degna,
Ch'l sol poi del tuo sol rest'Alba indegna.

XXXIV

Alba che, per tue rose e per tuoi gigli,
E mille spargi e mille
E sante figlie al mondo e santi figli.
Alba, dond'escon sol faville e raggi
Di voci, donde ammutiscono i più saggi.
Alba, ch'aure tranquille
Di bontà, di pietà ne spiri a i seni
De i cari tuoi, con gli albor tuoi sereni.
Alba che, in stella oriental conversa,
La persa via di Christo insegni al Persa.

XXXV

Ma il trar e vanti altieri e honor gentili
E da luoghi e da nomi,
Sono a te vanti abbietti e honori humili.
A te, donna virile. A te, sì donna,
Ma donna tal che d'ogni heroe sei donna.
A te, che tutti hai domi
Gli humani affetti, e che d'ogni huom sai meglio
Far te speglio di Dio ch'è sol tuo speglio.
A te che, da te tutta in tutto astratta,
Sei norma altrui d'astrattion più esatta.

XXXVI

Vivi in Dio, vivi in te. Di più: due vite
Tu vivi in ambedue;
Ed ambedue beate ed infinite
Se in te tu vivi e Dio, se in Dio tu vivi,
E vive il viver tuo, che in Dio ravvivi.
E pur tu di' fra due:
Io vivo? Io già non vivo, in me Dio vive.
O pur in Dio le vite mie son vive?
Né vuoi, seben il puoi, ridire altrui
Se in te Dio vive o se tu vivi in Lui.

XXXVII

Ma che? Tu, che vuoi Dio vogliosa tanto
E vuoi la bontà sua,
Più ancor non vuoi co'l disvoler tuo santo.
Non vuoi né te né quelle cose, ahi quelle,
Ch'ognun pur vuol, poiché son pur sì belle.
Né vuoi che l'alma tua,
Benché voglia di Dio le voglie sole,
Dica « Voglio! » a quel Dio ch'ella sol vuole:
Stimando d'humiltà superbo orgoglio
Il dire a Dio queste parole: « io voglio! ».

XXXVIII

Ché, s'altri a Dio dà l'anima in potere,
Nulla dà, s'ei vuol seco
Le potenze de l'anima tenere.
E non le tiene allor, ch'è a lui permesso
Le sue potenze esercitar ei stesso?
E non s'accorge il cieco
Ch'ei l'esercita allor ch'audace, in note
D'altier tiranno, « io voglio! » a Dio dir puote?
Il sol di luce, alma del sol, disalma
Chi de le sue potenze ignuda un'alma.

XXXIX

Vuoi ben, con santa e risoluta voglia,
Ch'ei con l'istesse tempre
Che l'anima a sé tolse, a lei se toglia.
E voglia e intenda, e sì Dio sol rimembri
Che inferno il tutto, in fuor di Dio, gli sembri.
E in somma vuoi ch'ei sempre,
Quasi disanimata e sola essenza,
Viva oggetto di Dio senza potenza.
Anzi, se sol per Dio se stesso annulla,
Ch'ei sempre in Dio sia tutto e in sé mai nulla.

XL

Ché tal quell'alma è sol ch'a tale è giunta
Che, in verissimi detti,
Può dirsi unita a Dio con Dio congiunta.
Giubila al duolo, al giubilo s'acqueta,
E indifferentemente al tutto è lieta.
Non sa bramar diletti,
Non ricusar acerbità d'affanni,
Né far divaro in fra gli acquisti e i danni.
E, absorta in Dio, fuor che sua gloria immensa,
Nulla vuol, nulla cura e nulla pensa.

XLI

Hor mira anima ch'ama. Anime sante
Hor mirate in gran santa
Disanimation d'anima amante:
Voler non voler pur languori e noie,
Non voler pur voler contenti e gioie;
Ma, in union sì santa,
Al sol voler di Dio, da sé rimota,
Esser muta, insensibile ed immota.
Né sentir pur s'ei per provar se senta
L'indisunibil unione allenta.

XLII

Puoi più voler per non volere? Oh voglie!
Si, voler Dio sol basta.
Ché'l voler Dio tutti i voleri accoglie.
O, se pur vuoi, del tuo voler ti lasci
L'atto sol de l'amore e in lui ti pasci.
E d'amor, cui sovrasta
Il solo amor di Dio, vibri tai fochi
Che Dio, foco d'amor, d'amor più infochi.
E tenti, invitta a l'amorosa lutta,
Sin Dio vincer d'amore, amor già tutta.

XLIII

Oh tutta amore, e Dio. Quinci è che scocca,
Sin ne l'empireo seggio,
Strali eterni d'amor tuo cor, tua bocca.
Ché 'l tuo divino amore ognor risuona
Di Dio l'amorosissima persona.
Ché, se Dio guardo, io veggio
D'estasi e d'union groppi beati
Indissolubilissimi intrecciati.
E in loro te veggio e Dio, con lingue ardenti,
Spirar affetti e articolar contenti.

XLIV

Che s'ei, qualor più l'ami e più 'l sospiri,
Quel « t'amo» suo ti dice:
Lo spira sì che par che in lui sé spiri,
Fatta beatitudine tua sola,
Sol quella beatissima parola.
E tu, amata e amatrice,
Internando più ognor l'eterno unirti
A i suoi spirti d'amor d'amor dai spirti.
E in quel « t'amo » di Dio tu il tuo confondi
E, quasi eco d'amor, « t'amo » rispondi.

XLV

Indi, perché magnanima e in più fasto
Del tuo amor non adegui
Con quel tuo « t'amo sol » l'amor tuo vasto:
Ch'affetto immenso d'anima sublime
Una semplice voce non esprime.
Al « t'amo » tuo tu segui
Queste voci d'amor sì fuor d'ogni uso,
Che ne riman l'istesso amor confuso.
E, come ignote a lui, dubbia se forse
In troppo dir tuo troppo amor trascorse.

XLVI

«T'amo », o mio Dio, ch'io non vo' dir t'adoro:
Ché t'adora insin l'empio,
Che mille idoli adora entro il sol'oro;
Ché 'l ciel, la terra e 'l nome tuo divino
Infin l'inferno adora in basso inchino.
«T'amo » e, amandoti, adempio
L'atto de l'adorar, che mal'adempie
Picchiar di petto e torcere di tempie.
Ch'adora humile ogni amatore, è noto;
Ma non ognun ch'adora ama divoto.

XLVII

«T'amo» e d'amor sì tuo, sì a te sol fido
Che, perché in nulla ei manchi,
Sin l'amar me da l'amor mio divido.
Di te parlo, a te penso,
in te sol guardo,
E tutta te, tutta di te sol'ardo.
E, pria ch'io mai mi stanchi
D'amar te sol, di far il sol suo corso
Fia stanco. Ah più! Ch'io troppo il vero inforso:
Sarai (se pur, nel dirlo, a te non manco)
D'amar, d'esser amabile tu stanco.

XLVIII

Sì, te sol'amo, e per te solo io t'amo.
E sì, ch'oltre ogni morte
Me tutta in tutto e 'l tutto in te disamo.
E, se infinitamente ama il finito,
Mio Dio, tu 'l vedi: io t'amo in infinito.
Che più? Dammi tu in sorte
Ch'io m'annulli, ma pria ch'io possa farmi
Infinità d'amore e vo' annullarmi.
Dio mio: mi vo' annullar se, in un sol ratto
Son d'infinito amore infinito atto.

XLIX

Oh d'eccesso d'amore atto eccessivo.
Anzi, di più dicesti:
Oh Dio! Vivessi io Dio dov'alma io vivo;
Fossi alma tu, dov'hora in ciel sì augusto
Sei Dio sì giustamente e Dio sì giusto,
Ch'allor mio amor vedresti.
Poich'alma me, tu Dio vedresti farti
Tenendo anch'io l'infinità d'amarti.
Vuoi d'infinito amor segni più espressi?
Ah! Gli eccessi d'amor vogliono eccessi.

L

Ma non può dir d'amor se non quell'uno
Ch'amò. Né men, ché i chiusi
Stupor d'amor non apre no ciascuno;
Ché né i fochi d'amor san tutti i cori
Né gli stupor d'amor tutti gli amori.
Sa colui sol, che gli usi
D'amor volgar con alto amore eccede,
Gli atti d'amor ch'eccedono ogni fede.

E sa com'altri, in un amore intenso,
Ami con ogni senso oltre ogni senso.

—

Né Teresa o canzone,
Può vantar, benché fosse in nobil mostro,
Carta il ciel, penna il mondo e 'l mare inchiostro.
E fosse, in metamorfosi gentile,
Lingua il sol, voci gli astri e l'aura stile.

IL FINE

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14
GENOVA
C.c.p. 25662164

IL NUOVO ANONIMO, *La seconda lettera a Diogneto*; 1981, pagine 42, lire 1.000.

Si tratta della « trascrizione moderna » di un Padre della Chiesa.

« È una proposta cristiana chiara, efficace ed autentica... IL NUOVO ANONIMO è un "esperto in umanità", un "maestro in Cristianesimo", un "sapiente in teologia"... Quella del NUOVO ANONIMO non è una dissertazione accademica o, peggio, una esibizione pretenziosa, come certe non ignote, anzi molto reclamizzate, ma ignobili "presentazioni del Cristianesimo all'uomo moderno". Essa riflette un Cristianesimo autentico, creduto e vissuto, è condizione umana moderna capita e condivisa, è docenza teologica autorevole, persuasiva, valida. IL NUOVO ANONIMO si rivela e si impone per l'autenticità dottrinale dei Padri, per la sapienza teologica dei Dottori, per la sintonia psicologico-culturale del contemporaneo più attento ».

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

ABBONAMENTI

Italia	L. 30.000
Estero	L. 40.000
Sostenitore	L. 100.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 600 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 8.000

Finito di stampare nel mese di Gennaio 1993